

## SARTRE, CENT ANYS (i II)

Grup d'Estudis Sartreans  
Secció de Filosofia Contemporània  
*Societat Catalana de Filosofia*  
Barcelona, 2006

COORDINAT PER IGNASI ROVIRÓ



## NOTA INTRODUCTÒRIA

En aquesta segona part del butlletí «Sartre, cent anys» oferim una mostra dels treballs que es porten a terme en el debat habitual del Grup d'Estudis Sartreans. Centrant-nos en *L'Être et le Néant*, la seva obra filosòfica més rellevant, es presenten tres temes fonamentals, tres eixos de lectura sobre els quals pot bastir-se una lectura pròpia de l'obra filosòfica. Ens referim a la temporalitat, al concepte del no-res i a la visió del proïsme. La concepció del ser, del temps i dels altres són pilars fonamentals per entrar en la clau del pensament sartreà.

Els membres del grup que han intervingut en l'edició i redacció d'aquestes pàgines són els següents:

IGNASI ROVIRÓ ha tingut cura de la redacció dels *instruments de treball*; ha adaptat, traduït i ha contribuït en la redacció de *l'impacte de Sartre a l'Estat Espanyol* i ha redactat la part sobre *la temporalitat*

XAVIER GARCÍA-DURAN, coautor de *l'impacte de Sartre a l'Estat Espanyol*, ha redactat l'apartat *El No-res*.

CARLOS SARRATE, coautor de *L'impacte de Sartre a l'Estat Espanyol*, ha redactat l'apartat *El proïsme*.



## C) LA TEMPORALITAT, EL NO-RES I EL PROÏSME A

### L'ÊTRE ET LE NÉANT

#### I. DE LA TEMPORALITAT A LA HISTÒRIA. LA TEMPORALITAT A L'ÊTRE ET LE NÉANT

*Exposició succinta del recorreguts de l'Être et le Néant.* El llibre es divideix en quatre parts, una introducció i una conclusió. La introducció, titulada, *a la recerca del ser*, descriu què és el ser i posa els fonaments de la seva ontologia.

La primera part, *El problema del No-Res*, mostra com la consciència interroga el ser. Es distancia del ser i, d'aquesta forma, descobreix el no-ser, perquè el ser és diferent del que l'home s'esperava que fos. L'home és el que és fora de si mateix. El No-ser ens persegueix constantment. De fet, es troba en el cor de la realitat en la mesura en què les coses són temudes i refusades per l'home. El No-res, aleshores, entra en el món a través de l'home que es manté a distància per no trobar-se subjecte al ser. D'aquesta manera l'home afirma la seva llibertat. De la llibertat, de la qual es vol escapar per mitjà de la mala fe, en resulta l'angoixa. La mala fe, de fet, s'imposa quan hom gira la negació del ser cap a si mateix i s'esforça per ser a la manera d'una cosa enlloc de transcendir la seva pròpia situació. La mala fe fa que l'home sigui el que no és.

En la segona part, *L'Être-pour-soi*, la consciència ha de ser el que no és, i no ha de ser el que és: existeix com a escapada de si mateixa, perquè el per-a-si és un acte pel qual l'en-si es degrada a presència a si. L'en-si contingent es perd al transformar-se en per-a-si que, al seu torn, és la descompressió contingent de l'en-si. D'aquí que el per-a-si existeix com una mancança assetjada per la nostàlgia de l'en-si que mai pot ser satisfeta. Aquest no-res, que separa l'home de si mateix, és l'origen de la temporalitat. El per-a-si es desprèn contínuament de si mateix en forma d'en-si. D'aquesta manera, el passat entra en el món. En cert sentit, el per-a-si és el seu passat, però també a la inversa: no és el seu passat, perquè com a present s'escapa del passat. D'aquesta manera un nou forat s'obre contínuament davant nostre: el futur. Després de què el per-a-si ha tractat en va d'entendre's amb l'en-si, torna reflexivament sobre si mateix per tal de ser per a si el que realment és. A continuació es fa existir a si mateix com a objecte de la seva reflexió i es separa de l'en-si per mitjà del No-res. Aquesta distanciació de si mateix ja anuncia la seva existència pels altres. El coneixement és el mode en què es relacionen l'en-si i el per-a-si, perquè consisteix en la presència del per-a-si davant el que ell no és. De les diverses negacions de l'en-si efectuades pel per-a-si sorgeixen les determinacions: espai, quantitat i potencialitat. El per-a-si també crea la temporalitat: en fugir del passat es mou cap el futur i perd la temporalitat com a simple reflexió de la seva pròpia temporalitat íntima sobre la superfície de l'en-si.

En la tercera part, *el ser-per-altri*, partim que el *pour-soi* no es pot tenir mai a si mateix com a objecte, però s'experimenta a si mateix tot convertint-se en objecte. Es dedueix que ha d'existir alguna cosa que es responsabilitzi d'aquesta objectivació especial. Aquesta objectivació és un *cogito* especial que no revela l'altre com un objecte, sinó com una subjectivitat per la qual

m'interesso. La vergonya, en particular, posa de manifest aquesta situació en la qual l'altre em mira. La mirada de l'altre vol reduir-me a un objecte i, d'aquesta manera, em priva de la meua llibertat. Em descobreixo com un ser-per-a-tots. Però aquest ser-per-a-tots apareix com una prolongació del procés d'escissió a través de la reflexió. Sota la mirada de l'altre, la consciència pren cos com expressió del seu ser en el món. El cos és l'instrument i la finalitat de les meves accions, però alhora és un obstacle en tant que inclou el meu propi passat i l'estructura permanent del meu ser. En una primera fase, sóc el meu cos tal i com el coneixen els altres, però en una segona, m'adono de què sóc conegut pels altres i existeixo per a mi mateix com a conegut pels altres. D'aquesta manera es tanca la tríada hegeliana. Al conèixer-me, l'Altre treu a la superfície el significat del meu ser, posant-lo, per tant, fora de mi mateix. Aleshores puc prendre dues actituds per esmenar la situació i recobrar-me: puc tractar de negar aquest ser que l'altre m'assigna i, pel meu cantó, intentar de reduir l'Altre a un objecte. Hi ha diverses formes de fer-ho: l'amor, el llenguatge i el masoquisme. Però també puc intentar de tornar a ser jo mateix tot recuperant-me sobre la llibertat de l'altre. Els mitjans són: la indiferència, el desig, l'odi i el sadisme. Tanmateix, aquests dos intents són abocats al fracàs. En últim terme ens trobem sols. Les relacions entre consciències són, essencialment, conflictives.

En la quarta i última part, *tenir, fer i ser*, es considera que la característica de la conducta humana és el posseir, el fer i el ser. Les dues primeres categories es redueixen, de fet, a l'última. L'acció, per exemple, expressa la meua llibertat, que no té ni essència ni definició. És l'anul·lació per la qual el per-a-si fuig del seu ser. La llibertat es manifesta en l'angoixa, donat que experimentem les nostres decisions com a injustificables: és així com som responsables del món i de la seva significació. Estem sols davant un món hostil. La llibertat insereix l'en-si en la finalitat que el per-a-si ha escollit i, d'aquesta manera, sorgeix una situació que engloba el meu passat, el meu entorn, la meua posició en el món, en meu pròxim i la meua mort. La mort fa insignificants les nostres expectatives. És l'anul·lació de l'anul·lació. Sóc responsable de la situació en la què em trobo i no tinc excuses. De la mateixa manera que es redueix el fer al ser, també es redueix el posseir. Posseir no és res més que el projecte de ser. El nostre desig fonamental és ser el ser-en-si-per-a-si, però aquest desig és impossible. Per tant, el llibre acaba amb aquella expressió que tant s'havia repetit—especialment pels que mai varen llegir l'*Être et le Néant*: l'home és una passió inútil.

El volum, però, es tanca amb una conclusió, aclaridora perquè fa una recapitulació de les tesis sostingudes i posa les bases per un nou llibre sobre la moral, un llibre que promet d'una manera força imminent i que mai no publicarà. Molts anys més tard, ja mort Sartre, s'han editat els *Cahiers pour une moral*, un seguit d'apunts—en llargs fragments redactats— que els cal una ordenació sistemàtica i una inserció en la seva ontologia. Goso, en veu baixa, fer una hipòtesi: aquests *Cahiers pour une moral* em sembla que són el primer pas—encara en estat latent—del camí cap al marxisme. No els publicarà perquè ja entreveu que cal treballar per la inserció de la seva ontologia fenomenològica en la filosofia viva del seu temps: el marxisme. A aquest projecte hi dedicarà els anys futurs.

## *Disposició de la problemàtica de la temporalitat en l'estructura argumental del llibre.*

La temporalitat, doncs, és exposada a la segona part, i ho és com a estructura del *pour-soi*. El ser té tres maneres de no ser allò que és: la temporalitat, la reflexió i el ser-per-a-altres. Veurem ara com distribueix aquesta segona part: el capítol I tractarà de les estructures immediates del *pour-soi*. Dedicarà tot el capítol II a la temporalitat. Aquí, en aquest capítol II, tractarà en primer lloc el tema des d'una perspectiva fenomenològica i després des d'una visió ontològica. Clourà el capítol segon amb una l'anàlisi de la reflexió com a conseqüència del treball sobre la temporalitat originària i la temporalitat psíquica. El capítol III és dedicat a la transcendència. Hi estudiarà, en primer lloc, el coneixement com a tipus de relació entre el per-a-si i l'en-si; segonament, la determinació com a negació, la quantitat i qualitat, la potencialitat i la utensilitat; en tercer lloc, el temps del món; i, per últim, el coneixement.

De tota aquesta enumeració es conclou que Sartre treballa la temporalitat no com a tema primer, que li dibuixaria un esquema d'exposició i una metodologia pròpia, sinó que la temporalitat, essent un tema clau, és una característica del ser-per-a-si. És el ser allò que el guia i que li marca l'esquema d'exposició.

## *Fenomenologia de les tres dimensions temporals*

Després de l'estudi de les conductes negatives i de la mala fe (primera part, capítol II) Sartre ha pogut estudiar l'estructura del *Cogito*, descobrint que el ser del *Cogito* és l'*être-pour-soi*. Aquest ser transcendeix cap al valor i els possibles, desmarcant-se –així, ho creu Sartre– del *Cogito* substancialista i instantani de Descartes. Precísament per mostrar tota la dinàmica del *pour-soi* i no quedar-se reduït a aquella instantanietat cartesiana, Sartre segueix l'anàlisi d'una altra estructura del *pour-soi*: els possibles. Però els possibles només es poden donar en un esdevenir temporal<sup>1</sup>.

D'aquesta manera, la temporalitat és descoberta en el mateix cor de l'home: ell mateix es capta com a temporal i el sentit de la seva transcendència és la pròpia temporalitat. És bàsic, doncs, l'esclat del temps pel *pour-soi* i per l'home. Sartre fa la descoberta de la temporalitat com una estructura ontològica del *pour-soi*. Pel Sartre de l'*EN* és necessari descriure la temporalitat per poder comprendre bé la relació que existeix entre la consciència i el ser.

Amb la màxima obvietat Sartre es planteja la temporalitat com un *continuum*, com un tot. Sense cap tall. I les preteses porcions amb què la seccionem –el passat, el present i el futur– no són dades col·leccionables i sumables les unes amb les altres. Si ens els plantegéssim separadament observàrem que la mateixa temporalitat explota: el passat ja no és, el futur encara s'ha d'esdevenir, i el més immediat present se'ns escola al palmell quan volem prendre'l: no ens sabem dir en quin instant comença el més pur present i en quin moment acaba. Sartre només es pot plantejar el passat, el present i el futur com a moments estructurats d'una síntesi original<sup>2</sup>.

1. «C'est "dans le temps" que le "pour-soi" est ses propres possibles sur le mode du "n'être pas"; c'est dans le temps que mes possibles apparaissent à l'horizon du monde qu'ils font mien.» (EN 144)

2. «La seule méthode possible pour étudier la temporalité c'est de l'aborder comme une

La temporalitat és una totalitat. És infraccionable. Estratègicament per la comprensió del temps de les nostres vides, per una comprensió preontològica i fenomenològica, pot ser útil fer-ne la distinció. I sempre que es faci se l'ha de tenir ben present sobre la globalitat. Ara bé, utilitzar cada una d'aquestes parts separadament per definir l'estructura real de la temporalitat és un error clar.

a) *El passat*. Quin és el ser d'un ser passat?<sup>3</sup> El sentit comú es debat entre dues concepcions, totes dues igualment vagues. 1) El passat ja no és. Des d'aquesta perspectiva sembla que només es vol donar el ser al present. Recol·lant-se en aquesta posició ontològica s'ha afirmat la famosa teoria de les empremtes cerebrals, la qual sosté que donat que el passat ja no és, si el record segueix existint serà com a modificació del present del nostre ser. Així tot és en present i en acte en el nostre cos. Però si tot és en present, com explicar la passivitat del record? És a dir, com explicar el fet que una consciència transcendeix el present per rememorar-se i apuntar l'esdeveniment allà on es va donar? El problema de totes aquestes teories és que no pensen el passat. 2) El passat tindria una espècie d'existència honorària, és a dir, un fet passat estaria «en retirada», perdria l'eficàcia sense perdre el ser. Bergson recull aquesta idea: a l'entrar en el passat, un subjecte no deixa de ser, sinó d'actuar; per tota l'eternitat resta en «el seu lloc». Sartre veu que amb aquesta posició 1) es torna a donar ser al passat, 2) s'afirma que la duració és multiplicitat d'interpenetració i 3) que el passat s'organitza contínuament amb el present. Però no s'ha «explicat» aquesta organització ni aquesta interpenetració. No hem explicat que el passat pugui «infectar-nos», en definitiva, no hem explicat que el passat pugui existir per a nosaltres. Si el passat és inconscient, tal i com afirma Bergson, i si l'inconscient és allò que no actua, com pot el passat insertar-se en la nostra consciència present? És que potser tindria una força pròpia? I si la tingués, aleshores aquesta força seria en present. D'on treuria el passat una força en present? I com emanaria del passat per afectar el present?

És possible encara una altra solució, la inversió del problema que fa Husserl<sup>4</sup>. La consciència en present fa un joc de «retencions» que enganxen les consciències que desapareixen, les reté en la seva data i les impedeix de desaparèixer. Però el cert és que si el *cogito* husserlià es manté com a instantani, no hi ha manera d'escapar-se'n. No és en va que Husserl va estar obsessionat per anar més enllà de la instantaneïtat del *Cogito* però la seva concepció idealista de l'existència no li permetia d'explicar aquesta transcendència. Sartre en dirà que, en realitat, la intencionalitat –tal i com la tracta Husserl– és només una caricatura de la intencionalitat. La consciència husserliana no pot, en realitat, transcendir-se ni cap al món, ni cap al futur, ni cap al passat.

totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification. C'est ce que nous ne perdrons jamais de vue.» (EN 145)

3. «...si l'on commencé par faire de l'homme un insulaire, enfermé dans l'îlot instantané de son présent et si tous ses modes d'être dès qu'ils paraissent sont voués par essence à un perpétuel présent, on s'est ôté radicalement tous les moyens de comprendre son rapport originel au passé.» (EN 147)

4. «Husserl a été, tout au long de sa carrière philosophique, hanté par l'idée de la transcendance et du dépassement. Mais les instruments philosophiques dont il disposait, en particulier sa conception idéaliste de l'existence, lui ôtaient les moyens de rendre compte de cette transcendence: son intentionnalité n'en est que la caricature. La conscience husserlienne ne peut en réalité se transcender ni vers le monde, ni vers l'avenir, ni vers le passé.» (EN 148)

Si es dóna el ser al passat d'aquesta manera, no s'hi guanya res. És igual que afirmem que el passat *és*, com ho fa Bergson o Husserl; o bé que el passat ja *no és*, com ho fa Descartes. Tan li fa: no solucionem el problema perquè d'entrada hem tallat totes les relacions amb el passat.

Si al present se li dóna una preeminència sobre les altres formes temporals i el col·loquem com únic ek-stasis que és present en el món, quan abordem el passat prenem la perspectiva del ser intramundà. Si prenem aquesta perspectiva perdem tota possibilitat de distingir entre el que *no és* del que *ja no és*. La llei de l'instant intramundà només pot verificar la veritat que el ser és i que s'esgota en ser.

Si Sartre no accepta cap de les dues posicions –ni la de Descartes ni la de Bergson– és perquè totes dues cauen en el mateix defecte de fons. És igual que una negui el passat i l'altra li afirmi un ser. Totes dues 1) han pensat el passat de forma aïllada respecte del present i 2) han entès la consciència com un *en-soi*, com allò que era. És per això que han fracassat en el seu intent posterior de vincular present i passat.

L'única manera de pensar el passat és veure'l en relació amb el present. Si el meu passat no és vist com una transcendència que cerca el meu present, perdem la possibilitat de vincular els dos termes temporals. Si dic que en Pere *era* alumne de tal escola, ho dic d'aquest Pere, del que avui *és*. Per tant, el seu passat *és* passat seu.

El passat de cada vivència existeix, cada un d'aquests passats i tots junts formen *el* passat. El passat és d'algú o d'alguna cosa. No existeix un passat universal per després fraccionar-se en passats concrets. Ben al contrari, primer trobem els passats i el veritable problema de Sartre serà captar el procés pel qual el passat es fa unitari i integra cada un d'aquests passats en «el» passat. Aquesta labor l'empendrà en l'apartat IV –el temps del món.

Anem a l'exemple. Hem dit que en Pere era el seu passat. Però si en Pere és mort, de qui és aquest passat? Puc dir que a en Pere li agradava la música. Però en Pere ja és mort. De qui és aquest passat d'aquest Pere ja passat? Ara Sartre no pot dir que és un passat que ateny al Pere existent, perquè aquest ja no existeix. L'única possibilitat és afirmar que és un passat que ateny a la meua actualitat. De fet, Pere ha existit amb mi i jo he existit amb ell. L'existència d'en Pere m'ha arribat a la medul·la: ha format part d'un present «en el món per-a-mi i per-a-altre» que era el *meu* present en vida de Pere; un present que jo he estat. Ell era present en el meu present, i en la mesura que era present meu, ara –ja un temps després– en Pere forma part del meu passat i del conjunt de la meua vida<sup>5</sup>. En formulació abstracta, Sartre escriu que la mort redueix el per-a-si-per-a-altri a simple per-a-altri.

Quins són els sers que «tenen» un passat? No es pot dir que es té un passat de la mateixa manera que es diu que tinc un cotxe. No es pot dir que tinc un passat de manera que s'entengui que sóc exterior a aquest passat, com aquell que diu que té unes sabates, ja que s'estableix una relació d'exterioritat amb la cosa posseïda. Entendre un passat amb aquesta relació d'exterioritat és fer el passat impossible per a la realitat humana perquè no hi

5. «De l'être de Pierre mort, aujourd'hui, je suis seul responsable, dans ma liberté. Et les morts qui n'ont peu être sauvés et transportés à bord du passé concret d'un survivant, ils ne sont pas *passés*, mais, eux et leurs *passés*, ils sont anéantis.» (EN 151)

hauria comunicació real entre aquestes dues dimensions temporals. Tampoc la interpenetració absoluta del present pel passat tal i com Bergson en parla resol la dificultat, ja que la solució de Bergson és una relació *d'habitació* del passat. Aleshores, el passat es pot entendre com existent en el present. Sartre refusa aquesta possibilitat. El passat pot infestar el present però no el pot ser; això és al revés, és el present el que *és* el seu passat. No podem pensar que, tot estudiant les relacions del passat amb el present a partir del passat, es pot establir entre els dos termes una relació d'interioritat.

Només hi ha passat manifest per a la realitat humana perquè Sartre ha deixat clar en l'*Être et le Néant* que la realitat humana *ha-de-ser allò que és*. El passat arriba al món pel *pour-soi* perquè el «jo sóc» del *pour-soi* ho és en la forma d'un «jo em sóc».

El passat és la totalitat sempre creixent de l'*en-soi* que som, però en la mesura que encara no hem mort, no som aquest *en-soi* en forma d'identitat: *ho hem de ser*. Amb la mort esdevenim *en-soi*, esdevenim passat, ens reunim definitivament amb el nostre passat. Però en vida jo *sóc* el meu passat, l'assumeixo, en *sóc* el responsable.

Quina diferència hi ha entre aquest passat que *he de ser* i els possibles que projecto ser? El possible, que també he de ser, és un concret meu –en grau major que el seu contrari que també és possible. En canvi el passat és allò que és sense possibilitat de cap classe, allò que s'ha menjat totes les seves possibilitats. El passat que *sóc* l'he de ser sense cap possibilitat de no ser-ho: l'he d'assumir. I ho faig amb la total responsabilitat com si el pogués canviar, i tanmateix no puc ser una altra cosa que el meu passat. El que sí que puc canviar constantment és la significació del passat en la mesura que aquest passat ha tingut un futur. Però el contingut del passat és el que és; és un *en-soi*, com les coses del món.

Per un cantó, doncs, jo *sóc* el meu passat, l'assumeixo vulgui o no<sup>6</sup>. Però per altra part, jo ja no *sóc* aquell present, sí que ho era, però ja no el *sóc*. Aquí Sartre fa una crítica a la idea del moviment dels eleates tot indicant que entenen el moviment com una successió d'instants immòbils. No *sóc* allò que era, però en canvi l'he d'assumir com a formant part de la meua heterogenitat. De la mateixa manera que la relació entre ser i no-res no és una relació d'exterioritat, sinó que el no-res sorgeix en el ser en tant que ser i el ser despunta en el no-res; així, jo no *sóc* el meu propi passat, però no en una negació d'exclusió exterior, sinó que és una negació que implica l'assumpció d'aquesta mateixa negació.

Així, doncs, tot allò que es pugui dir que *sóc* de la manera com es diu del ser que és *en-soi* (amb aquella densitat compacta), sempre és el meu passat. Només en el passat *sóc* allò que *sóc* (*c'est au passé que je suis ce que je suis*). Però alhora aquesta densitat de ser està al meu darrera, m'atrapa sense que jo el pugui modificar, i això succeeix no perquè jo «tingui» un passat sinó perquè existeix una estructura ontològica que fa que jo hagi de ser allò que *sóc*. Aquesta estructura és el passat, i el *pour-soi* existeix amb l'obligació d'assumir-lo. Assumir-lo és, de fet, re-assumir-lo, és a dir, posar-lo de nou a distància: no puc esdevenir aquest ser-en-si que *sóc*.

6. «Il n'y a de passé que pour un présent qui ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé, c'est-à-dire: seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être passé, qui *ont à être* leur passé.» (EN 152)

Com un *pour-soi* cau en el passat i esdevé *en-soi*? És evident que el passat és una modificació de ser; com es fa aquesta modificació? Per estudiar-ho Sartre entra en l'estudi del present.

b) *El present*. Si hem vist que el passat era *en-soi*, el present és *pour-soi*. El present, en tant que *pour-soi*, és presència davant d'alguna cosa. És testimoni d'alguna existència. Per definició, el *pour-soi* és presència davant el ser. Aquest ser que és present no pot ser un *en-soi*: l'*en-soi* no pot ser ni present ni passat; pura i simplement és. Per això mateix el present serà la presència d'un *pour-soi* davant un *en-soi*. Aquesta presència no és una pura relació de contigüitat, sinó que aquell ser que té la possibilitat de ser present guarda una relació d'interioritat amb l'element contigu ja que és davant seu en el mode de no ser aquell element exterior a ell.

De cap manera podríem sostenir un ser que de bon primer fos *pour-soi* per després esdevenir presència a l'*en-soi*. El *pour-soi* es fa presència al ser des de la seva aparició: no pot tenir altra manera de fer-se si no és ser presència davant l'*en-soi*. Aquesta presència davant l'*en-soi* és una estructura ontològica del *pour-soi*. I aquesta presència del *pour-soi* és aquella per a la qual hi ha totalitat de l'*être-en-soi*. A més, pel *pour-soi*, el present arriba al món: tots els sers copresents del món ho són a causa del mateix *pour-soi*, que és present a tots ells.

Matisem, tal i com ho fa Sartre en referència a les posicions heideggerianes: el *Dasein*, d'entrada, no és ser present, determina només la *perspectiva* segons la qual es realitza la presència a la totalitat de l'*en-soi*. Amb aquesta perspectiva el *pour-soi* fa que els sers siguin *per* una mateixa presència.

Fins aquí Sartre ens ha mostrat qui era present i a què era present. Ara abordarà què és la presència.

Ja sabem que la presència no pot ser la pura coexistència en relació d'exterioritat: caldria un tercer element extern per establir tal relació. Aquest tercer és impossible que es doni en la presència del *pour-soi* davant el ser; però, en canvi, sí que és possible que el *pour-soi* sigui el tercer element en el cas de la coexistència de les coses enmig del món. El *pour-soi* originàriament és presència al ser, neix lligat amb el ser<sup>7</sup>.

Així, doncs, el *pour-soi* és el propi testimoni de si mateix tot mostrant que no és aquell ser. És allò a què podem anomenar presència: la presència davant un ser implica que s'està en connexió interna amb aquest ser. Si no fos això no hi hauria cap possibilitat d'haver-hi un lligam entre el present i el ser. És clar per a Sartre que aquest lligam d'interioritat és negatiu: nega ser el ser al qual el *pour-soi* és presència. Sense tal negació, en lloc de diferenciació entre el ser i el *pour-soi*, hi trobaríem l'identificació. Doncs bé, la presència del *pour-soi* davant l'*en-soi* comporta que el *pour-soi* sigui testimoni de si mateix davant el ser que ell no és. Per això mateix podem afirmar que aquesta presència és marcada pel no-ser. I no és que la negació s'escaigui en una manera de ser, sinó en una diferència de ser. Per això mateix diu Sartre que el present no és.

El present es presentifica en forma de fugida<sup>8</sup>. En tant que el present és

7. «Le présent du *pour-soi* est présence a l'être et, en tant que tel, il n'est pas. Mais il est dévoilement de l'être.» (EN 250)

8. «Le *pour-soi* est présent à l'être sous forme de fuite; le Présent est une fuite perpétuelle en face de l'être. Ainsi avons-nous précisé le sens premier du Présent: le Présent n'est

*pour-soi*, té el seu ser fora de si: davant i darrere. Darrere, serà el seu passat; davant, el seu futur.

c) *El futur*. En la mesura en què l'home actua tot fent previsions d'un estat futur del món, tot utilitzant els possibles, arriba el futur al món. No existeix abans si no és per l'acció humana a través dels possibles. L'univers sencer, en tant que és *en-soi*, no pot tenir cap futur, ni en porció ni en totalitat. En canvi, l'home és molt més del que seria si hom el limités al seu present, a la presentificació del seu pur *pour-soi*. L'home és obert pels possibles. Limitar-lo seria fer-lo caure en l'*en-soi*, eternitzar-lo i momificar-lo. L'home és existència: això és, una transcendència continuada.

No hem d'entendre el futur com un «ara» que encara no existeix. Ja sabem que Sartre entén de manera total temps i, per tant, no pot ser parcialitzat en porcions estanques: o és tot o no és res. Per això mateix tampoc ens podem plantejar el futur com aquell «ara» que vindrà. Si ho féssim també seria reduir-lo a l'*en-soi*.

El futur és allò que he de ser en tant que puc no ser-ho. Sartre ja ha dit que el *pour-soi* es presentifica davant el ser no essent aquell ser però havent-lo estat. Una presència que és fugida. Una fugida que és doble: fuig del ser que ella no és i fuig del ser que era. Aquesta fugida ens fa veure el *pour-soi* com una mancança. I els possibles seria l'intent sempre fracassat de voler assolir el seu si.

Així, doncs, aquesta fugida seria a la recerca del seu si, al seu propi ser que li manca; empès pel delit d'assolir un ser que fos *en-soi*. Serà, el futur, allò que li manca a la presència. Si la presència no li faltés ben res, ella desapareixeria com a tal i passaria a ser engolida pel ser: moriria en la pura identitat<sup>9</sup>.

Allò que el *pour-soi* encara no és, és el futur. Això vol dir que només tindrà futur aquell ser el ser del qual es trobi qüestionat en el seu propi ser, que es trobi travessat pel no-res que és el *pour-soi*.

El futur té una característica essencial del *pour-soi*: és presència futura al ser. Però és una presència concretada a un *pour-soi* específic. Es fa efectiu en el meu món, en el meu present. El futur té sentit en tant que sóc present en el món i hi sóc present com aquell que deixaré de ser el que ara sóc.

Habitualment hem invertit aquesta posició: el futur l'hem donat primerament al món i després a l'home. Això és ben bé al revés: el futur arriba al món per l'home. Els homes són els únics que tenen futur.

Però el futur és més que la presència del *pour-soi* a un ser situat més enllà del ser. M'implica radicalment. Sóc jo mateix en la mesura que em projecto cap al futur, tot volent-me fondre amb el que em falta<sup>10</sup>.

*pas*; l'instant présent émane d'une conception réalisante et choisiste du *pour-soi*.» (EN 162)

9. «C'est le manque en tant que tel qui lui permet d'être présence, c'est parce qu'elle est hors d'elle-même vers un manquant qui est au delà du monde, c'est à cause de cela qu'elle peut être hors d'elle-même comme présence à un *en-soi* qu'elle n'est pas. Le Futur c'est l'être déterminant que le *pour-soi* a à être par delà l'être. Il y a un Futur parce que le *pour-soi* a à être son être au lieu de l'être tout simplement...» (EN 164)

10. «Le Futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé), du *pour-soi* (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le *Soi* comme existence en soi du *pour-soi*. Et le projet du *pour-soi* vers le Futur qu'il est un projet vers l'*en-soi*. En ce sens le *pour-soi* a à être son futur parce qu'il ne peut être le fondement de ce qu'il est devant soi et par delà l'être... » (EN 166.)

El futur, com a lloc ideal on es podien acomplir els meus possibles, no es pot realitzar perquè mai no arribaré a ser en present allò que havia de ser. Per això mateix, el futur del *pour-soi* present cau en el passat com el futur no acomplert d'aquell *pour-soi*. El futur no es deixa agafar. S'escapa cap al passat com aquell futur no acomplert. Aleshores, el *pour-soi* es revela com el fonament del seu propi no-res i de nou, com a mancança d'un nou futur.

El futur que jo he de ser és la meua possibilitat de presència al ser enllà del ser. En tant que projecte de la seva possibilitat, ell és el sentit del meu *pour-soi* present, però sense que determini el meu *pour-soi* que ha de venir.

Sóc el meu propi futur amb la possibilitat constant de no ser-lo. Aquest fet em provoca una angoixa al pensar que no sóc suficientment el futur que he de ser i que dona sentit al meu present<sup>11</sup>.

### *Ontologia de la temporalitat*

Fins aquí Sartre ha abordat l'estudi de la temporalitat des d'una òptica fenomenològica, cosa que li ha permès treballar els tres ek-stasis temporals (present, passat i futur). Ara es planteja abordar l'estudi de la temporalitat com una totalitat en l'interior de la qual s'hi troben les estructures ek-stàtiques secundàries. Aquest estudi el realitzarà a partir de dues vessants: la temporalitat estàtica i la temporalitat dinàmica.

En la primer es plantejarà la temporalitat com una successió regulada per la relació abans-després. Aquests dos termes els prendrà sota l'aspecte estrictament ordinal més enllà de tot possible canvi. Sartre té ben clar que només per una qüestió pedagògica separa les dues formes descriptives de la temporalitat, però que en realitat s'impliquen mútuament.

L'Estàtica Temporal podria considerar-se com allò que Kant anomena ordre del temps, la successió o el curs del temps. En certa manera es podria considerar com una estructura formal de la temporalitat.

En la Dinàmica Temporal plantejarà que el temps no és només un ordre fix per a una multiplicitat determinada. Tot observant detingudament la temporalitat es veu el fet de la *successió*, és a dir, que aquest després es transforma en un abans, o dir d'una altra manera, que el Present es transforma amb un passat, i el futur en un futur-anterior.

a) *La temporalitat estàtica*. La primera característica i més fonamental de l'Estàtica Temporal és la irreversibilitat: una sèrie successiva d'abans i després que evolucionen en un sol sentit o direcció.

Aquests abans-després guarden una relació entre si que el Sartre de la Crítica de la Raó Dialèctica anomenaria dialèctica, ja que un mostra l'altre alhora que cada un exclou els altres.

Podem posar l'atenció –com a poetes o novel·listes– en l'acció separadora del temps tant en l'aspecte d'allò que encara ha de venir –i ho desitjo o no– o en el que té de separació de les penes. Aquí també diem que el temps cura.

El temps, doncs, em separa de mi mateix: d'allò que he estat; d'allò que vull

11. «Ainsi le Futur n'a pas d'être en tant que Futur. Il n'est pas *en soi* et il n'est pas non plus sur le mode d'être du *pour-soi* puisqu'il est le *sens* du *pour-soi*. Le Futur n'est pas, il se *possibilise*. Le Futur est la possibilisation continue des Possibles comme le sens du *pour-soi* présent, en tant que ce sens est problématique et qu'il échappe radicalement comme tel au *pour-soi* présent.» (EN 168)

ser, d'allò que vull tenir, de les coses i del pròxim. També com a forma de separació es pren el temps com a mesura pràctica de distància (falta mitja hora per arribar a tal lloc; falten tres dies per acabar el treball).

Pres així, el temps de l'home i del món es fracciona en miríades d'instants: aquella espècie d'àtom que es dona *abans* o *després* d'altres instants. L'instant, diu Sartre, és indivisible i intemporal ja que la temporalitat és successió. I així el món es dissol en tota una espècie d'instants.

I aquí apareix el problema de Descartes i d'altres autors: com es passa d'un instant a un altre, ja que els instants es troben iuxtaposats com si fossin mònades separades per un no-res i sense comunicació entre si? El problema, aleshores, radica a saber com hi ha món, és a dir, com hi ha permanències temporals.

Sartre s'oposa, doncs, a aquesta concepció fraccionada i monàdica del temps. Aquest no és únicament ni primàriament separació. Això es dedueix de l'observació de la relació *abans-després*: el sol fet d'indicar la successió entre dos fets (A i B) se'n destaca l'*ordre* d'aparició i aquest ordre ja és una *unificació* ja que pot ser expressat en un judici.

Si la temporalitat és separació, ho és d'un tipus especial: és una divisió que reuneix. Ara un nou problema o matís apareix: aquesta reunió ho és d'interioritat o d'exterioritat? És un lligam immanent en els sers o li és transcendent?

Per mostrar aquest problema, Sartre repassarà críticament les posicions dels associacionistes els quals defensaven que les impressions mentals es trobaven unides entre si per uns vincles purament externs. Els acusa de basar-se en una concepció monista del ser. En realitat els associacionistes perceben el ser de forma monolítica, com únicament el ser-en-si. Cada impressió psíquica és en si mateixa el què és. Es troba aïllada en la seva plenitud de present, sense portar cap marca del passat ni cap rastre del futur: no mostra cap mancança.

Així, per exemple, prenem un fet temporal A i un altre B, i els pensem des dels associacionistes. Cada un d'ells existeix com un ser-en-si, plens, sense cap falla. Cada un d'ells es troba sota aquell principi d'identitat que reclamava Parmènides. Per aquesta escola psicològica cada fet existeix amb plena identitat i independència i no es troben obligats a projectar fora de si el seu ser per ser ells mateixos. Per tant no es troben en l'autèntica temporalitat sinó més aviat en l'eternitat –o en l'instant, que és el mateix, donat que l'instant no es troba definit interiorment per la connexió *abans-després*. Des d'aquesta posició Sartre es pregunta com l'estat A pot ser anterior a l'estat B. Observant-ho detingudament, la sola afirmació que A és anterior a B implica que cada un dels termes sigui incomplets. Si A és anterior, és que hi ha un B que és posterior i en ell hi ha alguna cosa d'A que el marca. Tant en A com en B hi descobrim una incompletud que es marca per la relació *abans-després*. Si A és anterior, ho és en B, i viceversa. Així doncs, A i B no poden tenir el seu ser-en-si. I si per hipòtesi els adjudiquéssim el seu ser-en-si (tal i com ho fan els associacionistes) aleshores no és possible admetre la successió.

És clar que es podria afirmar que la relació *abans-després* existeix a causa d'un observador aliè que ho estableix. Ara bé, el problema es desplaça sobre l'observador ja que aquest es troba simultàniament tant en A com en B, donat que ell també és temporal. És a dir, que la fugida a l'observador no resol el

problema. Però es podria argumentar que l'observador fos intemporal, solució que veu Sartre tant en Descartes com en Kant i que ell no pot admetre de cap manera.

Descartes postula un temps unificat pel seu contingut material i que es manté gràcies al concurs diví i per la perpètua creació *ex nihilo*. Sartre retreu a Kant que els conceptes purs de l'enteniment s'apliquin a la mateixa forma del temps (la lectura de la KrV sembla ser un procés inductiu: a partir de l'experiència de l'estètica transcendental es descobreixen tota una colla de principis. Però el fet és que els principis descoberts resulta que ja actuen des de l'inici: els principis de l'enteniment pur ja afecten l'experiència de l'estètica transcendental). Així doncs, tant en Descartes com en Kant, un ser intemporal (Déu o el Jo) és l'encarregat de donar als intemporals –els instants– la seva temporalitat. Aquests autors entenen per temporalitat una relació externa i abstracta entre substàncies intemporals.

Leibniz contra Descartes i Bergson contra Kant han volgut veure en la temporalitat una relació de cohesió o d'immanència.

Leibniz considera que el problema del trànsit d'un instant a un altre i la solució de la creació contínua és un fals problema amb una solució inútil. Descartes s'havia oblidat la continuïtat del temps. Si l'afirmem, diu Leibniz, no podem considerar el temps format per instants. I si no hi ha instants, tampoc és lícit pensar-lo com a successió d'abans i després. Per Leibniz el temps és un continu fluir.

Bergson postula una duració que trenca l'aïllament dels instants, i per tant, d'existència d'una organització de multiplicitats. Però Sartre li recrimina no pensar en un *acte organitzador* i apel·lant a Kant encara es pregunta pel subjecte d'aquest acte organitzador, ja que no hi pot haver una síntesi donada. Per Bergson allò que roman és un únic i mateix ser que traspassa en el temps. Però el que no queda clar són les seves bases ontològiques: no queda clar si el ser dura o si és la duració qui és el ser. En el cas que la duració fos el ser, aleshores hauríem de saber quina és l'estructura ontològica de la duració. Si per contra fos el ser qui durés, s'hauria de mostrar ontològicament que permet al ser durar.

Del breu recorregut per Descartes, Kant, Leibniz i Bergson, Sartre conclou que la temporalitat és realment una força dissolvent, però en el si d'un acte unificador. Més que una multiplicitat real d'instants és una quasi-multiplicitat, un simple esbós de dissociació en el si d'una unitat. Unitat i dissolució no es poden considerar una sense l'altra.

Si primer es posa la unitat temporal correm el risc de no comprendre la irreversibilitat de la successió com a sentit d'aquesta unitat. Però si considerem la successió disgregant com el caràcter original del temps no podem assolir la comprensió d'*un* temps.

Si consideréssim la temporalitat com un continent ple (una capsula plena) es faria impossible explicar com el ser-en-si es trenca en la multiplicitat del *pour-soi*. De fet tampoc s'explicaria com es forma la temporalitat i seguiria essent un enigma l'aparició del *pour-soi*.

Cal ser conscients que en l'ontologia sartreana no hi ha un perquè de l'aparició del *pour-soi*. Simplement succeïx. El *pour-soi* apareix, gratuïtament, i amb la seva aparició, apareix també la temporalitat. Tampoc s'explica el com: simplement sorgeix. L'*en-soi* s'evacua en *pour-soi*.

Hem vist, doncs, que la temporalitat no és. Sorgeix. I només pot aparèixer en l'estructura d'un ser perquè tot i essent unitari presenta un abans i un després. Aquest abans i aquest després es fan intel·ligibles com a estructura interna del seu ser.

El *pour-soi* apareix en l'*en-soi*, de cop i volta, com un forat en el ser. Si el *pour-soi* ja és *pour-soi* íntegre en el moment d'aparèixer i aquest implica la presència de la temporalitat, això és el mateix que dir que en l'instant zero d'aparició del *pour-soi* el temps ja és tot complet: ja hi ha l'aparició del passat, del present i del futur. No sembla haver-hi aquí un problema? Com en l'instant zero ja hi pot haver passat? Per Sartre aquest és un fals problema que el formalisme lògic pot ser aparèixer però que no succeeix en l'àmbit de l'ontologia i de la vida. De la mateixa manera que la consciència no li arriba a l'home de cop i volta, de sobte, de la mateixa manera és l'aparició del *pour-soi*. I el passat del *pour-soi* que acaba de néixer és l'*en-soi* del qual prové.

Per Sartre, el ser que es temporal, el *pour-soi*, és un ser que té el seu ser fora de si. És un ser que abans de ser si mateix, ja és (ja recordem que en altres àmbits Sartre havia escrit que en l'home primer és l'existència i després l'essència). Per tant, primer és, després pot ser si mateix, o almenys està a la recerca del seu si.

La temporalitat és a forma de ser d'un ser que és si mateix fora de si (*qui est soi-même hors de soi*). És a dir, d'un ser que té el seu ser en el passat i en el futur: en l'abans i el després. No ens podem confondre: és impossible de separar el *pour-soi* de la temporalitat i afirmar que l'un té una prioritat ontològica sobre l'altre, la temporalitat és el ser del *pour-soi*; o millor, és la manera de ser del *pour-soi*. Ja s'ha repetit: la temporalitat no és, sinó que és la forma que té el *pour-soi* d'existir.

Sartre vol ser clar quan diu que el *pour-soi* es constitueix en totes les dimensions possibles de nihilització quan sorgeix com a nihilització de l'*en-soi*. Per explicar aquest fet ontològic recorre a la imatge de la diàspora del poble d'Israel: la seva dispersió és el motiu de la seva profunda unitat. El *pour-soi* és aquell ser profundament unitari que porta la diàspora a l'*en-soi*. L'*en-soi* només té una sola dimensió d'existir: el ser atemporal. Però l'aparició d'un no-res viscut com allò que *és estat* complica enormement d'estructura del ser. Fa aparèixer el miratge ontològic del si. Així, el no-res fa aparèixer una quasi-multiplicitat en el si del ser.

Les maneres de no ser el ser que s'és són tres: la temporalitat, la reflexió (el *pour-soi* pren un punt de vista extrem sobre ell mateix) i el ser-per-als-altres. Ara, però, estem centrats en la primera manera, que es mostra ek-estàtica en les tres formes ja estudiades en l'apartat anterior, i que a nivell esquemàtic es resumeixen així:

El no ser el que és: el passat. El ser que no és: el futur. En la unitat d'una perpètua remissió, ser el que no és i no ser el que és: el present<sup>12</sup>.

Passat, present i futur són tots alhora, existeixen com una unitat, però dispensant el seu ser en les tres dimensions. Pel sol fet d'anorrear-se, el *pour-*

12. «Il s'agit bien de trois dimensions ek-statiques, le sens de l'ek-stase étant la distance à soi. Il est impossible de concevoir une conscience qui n'existerait pas selon ces trois dimensions. Et si le Cogito découvre d'abord l'une d'elles, cela ne veut point dire qu'elle soit première mais seulement qu'elle se dévoile plus facilement» (EN 176-177).

*soi* esdevé temporal i això no dóna cap dret a poder afirmar la prioritat ontològica d'un dels tres ek-stasis sobre cap d'altra.

La temporalitat no és un temps universal que contingui tots els sers; ni tampoc és una llei que des de fora s'imposi. No és el ser. És la pròpia interioritat del ser en tant que s'anorrea. És la manera de ser del *pour-soi*<sup>13</sup>.

b) *Dinàmica de la temporalitat*. Aquí Sartre abordarà el problema de la duració, donat que aquest problema no s'ha tractat i que no té res a veure amb què l'aparició del *pour-soi* es faci segons les tres dimensions temporals. El problema se'l planteja en dues qüestions: 1) Per què el *pour-soi* pateix una modificació que el fa passat? 2) Per què un nou *pour-soi* sorgeix *ex nihilo* per esdevenir present d'aquest passat?

Retreu als autors que han fundat el canvi en la permanença que els seus arguments proven poc. Per què es necessita un subjecte que no canviï pel canvi? A més, partint de la hipòtesi sartreana que la consciència és buida, no cal cap substrat al canvi. La única necessitat és «... pour l'être, quel qu'il soit, de se métamorphoser tout entier à la fois, forme et contenu, de s'abîmer dans le passé et de se produire, à la fois, *ex nihilo*, vers le futur» (EN 175)

En realitat, aquests dos problemes són un de sol. És el sorgiment d'un nou *pour-soi* que petrifica en passat el *pour-soi* que fins ara era en present. El fenomen de l'esdevenir és una modificació global: tant afecta al present, al passat com al futur. Quan un present és modificat per la presència d'un nou present, aquell present esdevé passat, i el passat que aquest tenia, esdevé un passat remot del nou passat. El vincle, però, entre passats (el remot i el passat que ho acaba de ser) és un vincle de l'en-si: són petrificats, incanviabls, però són fonamentats pel nou *pour-soi*.

El futur, també pres pel canvi radical del nou *pour-soi*, no deixa de ser futur, és a dir, es manté fora del *pour-soi*. És futur d'un passat, i en tant que futur d'un passat, hi ha dues possibilitats:

a) Que aquell futur del que era present (i ara per la irrupció d'un *pour-soi* esdevé passat), és ara present. És el que Sartre anomena el futur immediat. El nou present es dóna com a essent el futur d'allò que era present. «És allò que jo esperava». Però en la mesura que és *pour-soi* no acaba d'acomplir les expectatives promeses. En realitat, no s'assoleix allò esperat. No és futur respecte al present que ara és i, en canvi, segueix essent futur d'allò que era present (ara ja és passat). Es converteix en una mena de copresent irrealitzable i es reserva una idealitat («És això el que jo esperava?»). És el futur irrealitzat del passat d'aquest present.

b) En el futur remot, el futur segueix essent futur respecte el nou present, però no és *el* futur d'aquest present. I, tanmateix, el present es constitueix en mancança d'aquest futur: no és aquell futur d'aquell present. El futur és un possible indiferent respecta al nou present, no és el seu possi-

13. «Ainsi la Temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités humaines. Elle n'est pas non plus une loi de développement qui s'imposerait du dehors à l'être. Elle n'est pas non plus l'être mais elle est l'intra-structure de l'être qui est sa propre néantisation, c'est-à-dire *le mode d'être* propre à l'être-*pour-soi*. Le *pour-soi* est l'être qui a à être son être sous la forme diasporique de la Temporalité» (EN 181-182).

ble. El nou present és *pour-soi*, mentre que el passat i el futur d'aquell passat, ja són *en-soi*<sup>14</sup>.

Si ens plantegegèssim l'aparició d'un nou present tot pensant que el vell present desapareixeria, és molt fàcil que consideréssim el nou present com un *en-soi* que retindria una imatge del vell present. Aquesta és una manera errònia de pensar, ja que el present és vist com un *en-soi*. És l'expressent que ara –passat– esdevé *en-soi* i el nou present és nihilització d'aquest passat. El present és allò que no és, el present es troba més enllà del ser. El present és la negació del ser, n'és la nihilització. No hi ha, per tant, abolicció del passat. El passat s'ha convertit en el Ser del present. En altres paràgrafs Sartre ja ha dit que és impossible una sola dimensió temporal (per exemple, l'etern present), i que quan la consciència apareix, apareix sota les tres dimensions. Aquí veiem com no és possible ser en present i haver liquidat el passat.

El ser, doncs, recupera el *pour-soi* (tot convertint-lo en ser-en-si) i només ho pot fer en forma de passat. En el seu sorgiment, el *pour-soi* es determina el que vol ser, però per un nou *pour-soi* aquell que ja ha estat engolit pel ser, aquell que ja és passat, ha de ser allò que ha volgut ser<sup>15</sup>. És per això que el passat és un *pour-soi* que ha deixat de ser presència transcendent al ser-en-si per esdevenir, en-si, una cosa en el món<sup>16</sup>.

Aquest és el passat que he de ser: un *pour-soi* recuperat pel ser-en-si i enmig del món. Però aquest passat que he de ser, l'he de ser perquè em determino com a nou *pour-soi* que el transcendeix<sup>17</sup>.

Ja en l'*estàtica de la temporalitat* s'ha plantejat l'«instant» com a problema de la duració. Ara Sartre insisteix en la *dinàmica de la temporalitat* que no té sentit el pensar l'instant com una manera de ser del temps. El temps és duració, però no per acumulació d'instantos. Un *pour-soi* que no durés, seguiria essent negació del seu passat, però ho seria en la forma de l'*en-soi*, seria una cosa donada. En aquesta situació, el *pour-soi* ja no seria el fonament del seu propi no-res.

14. «Mais Futur et Présent passé se sont solidifiés en En-soi sur le fondement de mon Présent. Ainsi le Futur, au cours du processus temporel, passe à l'en-soi sans perdre jamais son caractère de Futur.» (EN 185).

15. «... le Pour-soi peut se faire ce qu'il veut, il ne peut pas échapper à la nécessité d'être irrémédiablement pour un nouveau Pour-soi ce qu'il a voulu être.» (EN 186).

16. «... le Pour-soi tombant au Passé comme ex-présence à l'être devenue en-soi devient un être "au-milieu-du-monde" et le monde es *retenu* dans la dimension passée comme ce au milieu de quoi le Pour-soi passé est en soi. Comme la Sirène dont le corps humain s'achève en queue de poisson, le Pour-soi extra-mondain s'achève derrière soi en *chose dans le monde*.» (EN 186).

17. «Tout se passe comme si le Présent était un perpétuel trou d'être, aussitôt comblé et perpétuellement renaissant: comme si le Présent était une fuite perpétuelle devant l'engluement en "en-soi" qui le menace jusqu'à la victoire finale de l'en-soi qui l'entraînera dans un Passé que n'est plus passé d'aucun Pour-soi. C'est la mort qui est cette victoire, car la mort est l'arrêt radical de la Temporalité par passéification de tout le système ou, si l'on préfère, ressaisissement de la Totalité humaine par l'En-soi.» (EN 186-187)

## Conclusió. De la temporalitat a la història

Hem vist com el temps « ...doit être une structure ontologique du *pour-soi*. » O bé dit d'una altra manera, com la temporalitat és infraestructura del *pour-soi*. El comentari a les pàgines de *l'Être et le Néant* ens ajuda a entendre que Sartre lliga temps i història, que podem parlar del transcurs del temps tot significant el transcurs de la història. I això ho fa tot distingint entre temps particular, individual i temps universal.

Ja ho hem assenyalat: la temporalitat, com a tal, no existeix; no és una entitat separada del ser; no és una entitat *a priori* o *a posteriori* del ser. En canvi, el que sí que existeix és el *pour-soi* que es temporalitza existent, el *pour-soi* que esclatant enmig del ser com a anorreament de l'*en-soi* es constitueix a la vegada en totes les dimensions possibles d'anorreament. D'aquí sí que podem arribar a la temporalitat tal i com la plantejàvem en la doble perspectiva: a nivell individual i col·lectiu. La temporalitat és cosubstancial al *pour-soi* i a la consciència<sup>18</sup>.

La lectura de *l'Être et le Néant* ens deixa clar que no hi ha una pluralitat de temporalitats: la meua temporalitat, la teua temporalitat, la temporalitat de tots els altres. N'hi ha una de sola. Hi ha un sol passat, que Sartre anomena *objectiu*. És el passat del ser, és el passat del món, en el qual jo *era*. El meu passat es troba en el món i és impossible de separar-lo<sup>19</sup>.

Aquesta totalitat que és la temporalitat, és individual o col·lectiva? Si és individual, visc la totalitat temporal amb un lligam d'interioritat intens: jo sóc, en present, el meu passat i el meu futur. Ara, quan la totalitat temporal és col·lectiva, el que Sartre ha anomenat el temps universal, aleshores només el puc viure en un lligam d'exterioritat: estic ontològicament impedit d'accedir-hi de la mateixa manera que no puc arribar al *Mitsein*. En canvi sí que puc acceptar que el meu temps és el lligam d'interioritat del temps del món, que en mi és més exterior que interior i és inabastable. Inabastable perquè és un no res. Perquè és el conjunt dels altres temps dels altres sers humans. Tenim, doncs, una sola totalitat temporal, una sola història: la Història amb majúscules, la del passat col·lectiu. I dins d'aquesta totalitat, sobresurt la meua totalitat personal, la meua història individual<sup>20</sup>.

18. «Est impossible de concevoir une conscience qui n'existerait pas selon ces trois dimensions.» (EN 176)

19. «Tel est donc le passé du monde, fait d'instantanés homogènes et reliés les uns aux autres par un pur rapport d'extériorité. Par son passé [...] le *pour-soi* se fonde dans l'*en-soi*. Au Passé le *pour-soi* devenu *en-soi* se révèle comme étant au milieu du monde: il est, il a perdu sa transcendance. Et, de ce fait, son être se passéifie *dans* le temps: il n'y a aucune différence entre le Passé du *pour-soi* et le passé du monde qui lui fut co-présent sinon que le *pour-soi* a à être son propre passé. Ainsi n'y a-t-il qu'un Passé, qui est passé de l'être ou Passé *objectif dans* lequel j'étais. Mon passé est passé dans le monde... » (EN 250)

20. William L. McBRIDE, en un llibre important per dibuixar el paper de la *Critique de la Raison Dialectique* en el context de la teoria política de Sartre, es pregunta sobre el tema del sentit de la història: «This remark suggests the ultimate question, the question with which Sartre had wrestled so much in the *Cahiers*, the issue around which he had focused his final rebuke to Camus: does history as a whole have an ultimate meaning—that is, can it, as Hegel claimed and the more millenarian versions of Marxism insist, be regarded as one vast movement of totalization? In *Search for a Method*, Sartre strongly suggests that it can: «Our historical task . . . is to bring closer the moment when History will have *only one meaning* [...] Later, from time to time throughout the *Critique*, he will revert to this question,

Les posicions sartreanes ens han portat a l'afirmació de dos plans d'una única realitat historicotemporal: el pla prioritari de l'existència ontològica de la temporalitat de la consciència individual i el pla subsidiari de la suma de les altres temporalitats dels sers copresents en el món. I volem subratllar un punt fonamental al nostre entendre: en el conjunt de temporalitats, per definició prioritària de Sartre, no hi pot entrar l'ontologia. És una suma purament aritmètica, sense cap possible ser col·lectiu.

Una única realitat temporal, però, que permet que entre el meu passat i el passat dels altres hi hagi una frontera insalvable, una frontera ontològicament insalvable: el meu passat (la meua història, el meu temps) és una relació d'interioritat amb mi mateix que em constitueix des de la meua profunditat més originària. El llaç que estableixo amb el passat (amb la història) de les altres consciències l'hem de qualificar d'enllaç d'exterioritat, per més dèrmic que sigui i per més que jo en sigui testimoni copresent. El passat de l'altre, la història de l'altre, serà en mi, en tant que és el meu passat o el meu present, però des de la perspectiva de copresent, d'espectador: no em constitueix originàriament, no em fonamenta. Una història que mai puc fonamentar ontològicament perquè és de l'altre, perquè la fonamenta l'altra consciència. Un passat, una història que em nega, que se m'oposa com a exterior-interior. Mentre que el meu passat –la meua història–, em nega com a interior-exterior: em constitueix i em posseeix. Em posseeix de la mateixa manera que el present i el futur m'arrenquen d'aquesta possessió. Per dir-ho ras i curt i utilitzant la distinció heideggeriana entre òntic i ontològic, pot afirmar-se que mentre que la temporalitat universal és òntica, la temporalitat individual és ontològica. I no hem pas de deixar de considerar que la història òntica pot ser una determinació, o pot tenir connotacions òntiques, sobre la història ontològica.

A la fi de l'*Être et le Néant*, veiem com la Història –en el sentit més hegel·lià del terme– es dissol en la historialització del *pour-soi*. I el sentit més general de la història s'esborra en el sentit del meu projecte, el sentit de la meua temporalitat. No hi veiem cap sentit objectiu de la història, sóc jo qui li configuro un sentit a partir de la meua situació<sup>21</sup>. Les pràctiques individuals destil·len un sentit propi que va vinculat a la situació, la llibertat i el projecte fonamental de cada ser humà. La capacitat de donar significacions és formal, només existeix quan s'executa<sup>22</sup>.

Si bé en els escrits més fenomenològics la reflexió sartreana sobre la temporalitat i la història parteix dels supòsits husserlians i heideggerians, el filòsof anirà més enllà quan observarà dialècticament la relació entre temps

considered as a question, but he will never answer it explicitly and finally.» (*Sartre's political theory*, Indiana University Press, 1991, p.104-105.

21. Escriu Gonzalo HERNÁNDEZ tot exposant el pensament de Sartre: «Sólo el hombre, considerado como elemento constitutivo de una sociedad y como individualidad, puede explicarse y explicarnos el recóndito y cambiante sentido de la historia.» («En torno a Sartre y el problema de la historia», *Humanitas*, 4. 1963, p. 33).

22. No ha entès bé aquesta qüestió J. VAZ DE CARVALHO, que en el seu interès de trobar una essència humana universal, la veu, en Sartre, en la possibilitat de donar significacions. Ho escriu així: «Se podemos ainda falar de uma "essência" humana universal e imutável, esta essência na realidade é simplesmente a pura possibilidade de o homem se conferir um sentido, ao projectar-se frente ao mundo, para fazer aparecer significações.» («O problema da história no existencialismo», *Brotéria*, 73. 1961, 49)

personal i història col·lectiva en els dos volums de la *Critique de la Raison Dialectique*<sup>23</sup>.

## 2. ALGUNES REFLEXIONS SOBRE EL NO-RES

«D'alguna manera cal afirmar que el no-ser és i  
que el ser, tal vegada, no és»

(PLATÓ, *Sofista*, 241d)

*Preludi.* Puix que el capítol que ens ocupa tracta del no-res, la primera dificultat amb què ens hem trobat ha estat la de traduir-lo, deixant de banda les dificultats que el tema, per si mateix, comporta. Ho expressa amb contundent exactitud Heidegger<sup>24</sup>:

«Qüestionar envers el no-res –què és i com és això, el no-res– converteix en el seu contrari allò que és qüestionat. La qüestió es despulla ella mateixa del seu propi objecte.

En conseqüència, tota resposta a aquesta qüestió és, de per si mateixa, impossible. Car s'articula necessàriament d'aquesta forma: el no-res «és» això i allò. Respecte al no-res, qüestió i resposta són en si igualment un contrasentit.»

Tornem al problema de la traducció. Elnada castellà recull suficientment la forma adverbial i substantiva de *néant*, però no és tan fàcil en català: *no-res*, *no-ser* / *no-ésser*; *res*, podien ser recollits en diferents accepcions del text. Però, finalment, després d'haver rebutjat l'ús sistemàtic de *néant*, que en el text sartrè s'usa de forma vacil·lant, hem optat per *no-res*, que recull la dimensió de negació i, paradoxalment, la substantiva, mentre que *res* recull la forma adverbial (en negació reforçada) i, tanmateix, *no-ser* recull un caràcter marcadament ontològic que *néant*, d'antuvi, no té i que s'usa en el text sovint amb la forma *non-être*. De fet, en el text hi ha una vacil·lació en l'ús de *néant*, *Néant* i *non-être*, que no col·labora gens a fer-lo comprensible<sup>25</sup>. Nosaltres, vista l'arbitrarietat de l'ús, els considerarem sinònims. La definició de no-res a la qual ens acollim, que proposa el diccionari de l'Enciclopèdia, molt menys ideològic que el de Pompeu Fabra o el de l'Institut d'Estudis Catalans és:

23. La constatació que fa Joseph S. CATALANO de les posicions sartrèes ens deixa veure el tema de la història porta molts implícits. «The being of our history is greater than our individual lives, but this "greater than" itself both has been made by and is sustained through our praxes. History can be altered only if we unite to form and direct a new "greater-than-human", which can then become the condition for the possibility of new praxes. There was no original fall from grace or a state of nature, except that fall which we collectively have brought on ourselves, and there is no salvation except that which we collectively can provide for ourselves.» (*A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason*, University of Chicago Press, 1986, 264-265).

24. Vegeu a HEIDEGGER, M.: *Fites*, p 71. El text, i els que seguiran, pertanyen a *Què és Metafísica?*.

25. Uns quants exemples: p 41: «est-ce à dire que les non-êtres...» (aquí el no-ser té plural!); p 40 i 41: «Quant au Néant...»; «...à l'origine du néant...»; p 47: «... en face du Néant...»; p 46: «le néant hante l'être»; «...fixer les rapports de l'être avec le non-êtré qui le hante...»

«*No-res*: m. FILOS Concepte límit amb què hom significa la negació absoluta, l'absència d'ésser, la no-existència o la destrucció de tot ésser. »

Altres consideracions que cal fer a nivell de vocabulari fan referència a l'oscil·lació de termes (el text és volgudament provisional, a l'espera d'una obra que l'expliqui): consciència, realitat humana, ésser-subjecte o ésser absolut, ésser en si... En la nostra exposició es mantindrà aquesta oscil·lació.

A partir d'aquestes consideracions prèvies, ni tan sols inicials, el capítol sobre el no-res té un caràcter fonamental a *L'Être et le Néant*<sup>26</sup>, ja que presenta la segona categoria del llibre, el no-res. Aquesta presentació es fa a dos nivells: en primer lloc, s'intenta demostrar l'existència del no-res i, en segon lloc, se li vol donar plenitud òntica. El primer nivell queda poc reeixit. Més que demostrar s'aconsegueix mostrar l'existència del no-res a partir de l'anàlisi de la interrogació com a actitud humana. El segon nivell s'origina a partir de Heidegger, i en debat més o menys explícit amb Hegel i amb el mateix Heidegger, així com amb Descartes i els estoics. De fet, en el text hi és molt present el text de Heidegger *Què és Metafísica?*, tot i que de forma implícita.

Es tracta, per tant, d'un capítol de discussió ontològica, de gran valor conceptual i argumentatiu: enllaça l'ontologia (descoberta del no-res) amb l'ètica (la mala fe); dibuixa el paper de mitjancer que ha de realitzar el no-res entre les dues regions de ser que s'han descobert a la introducció (prova ontològica) i que aniran esdevenint l'*En-soi* i el *Pour-soi*. Aquest mitjancer és el que permet entrar ambdues regions òntiques en el dinamisme que es va explicitant al llarg de l'obra. Aquest dinamisme de l'ésser i el no-res permet l'aparició de conceptes com ara llibertat, angoixa, situació, mala fe, que esdevindran fonamentals al llarg del llibre.

Així, podríem caracteritzar aquest text com de molta densitat conceptual, tant a nivell argumentatiu com a nivell de recursos ideològics. Això fa que, molt sovint, estigui sobredeterminat, com ho demostren els diferents aplaçaments (*sursis*) que Sartre imposa a l'ordre discursiu. Per això la nostra exposició intenta mostrar el contingut del capítol seguint una certa guia: des de la descoberta del no-res arribem a l'origen del no-res, aturant, també, breument el discurs amb un apartat dedicat als aplaçaments.

*La descoberta del no-res.* El present capítol, intitulat «L'origine de la négation», ocupa la primera part expositiva, «Le problème du néant» (a banda, doncs, de la «Introduction: à la recherche de l'être») de *L'Être et le Néant*. I té la funció d'introduir un concepte clau en el joc conceptual del llibre: el concepte de no-res. Es tracta d'un concepte metafísic que es llegeix també en clau ètica, ja que mena a la mala fe («La mauvaise foi»), segon capítol d'aquesta primera part.

A la introducció s'han descobert dues regions de l'ésser, dues categories d'ésser: d'una banda, la consciència, l'ésser humà, i d'altra l'ésser absolut o en si. I a partir de la consciència s'ha derivat l'ésser absolut, l'*En-soi*, això és, l'ésser en la seva compactat i massivitat. És la prova ontològica: el ser de la consciència és *appel d'être*, crida d'ésser, ja que la seva estructura intencional obre a la

26. Usem l'edició de Gallimard, col. Tel, París 1981. Aquesta obra apareix citada, normalment, com a EN.

transcendència. Si la consciència és sempre consciència d'alguna cosa, allò «conscienciat», anomenat l'ésser del *percipi*, és transcendent a la consciència:

«La conscience est conscience de quelque chose: cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience; c'est-à-dire que la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique.» (EN 28)

A partir d'aquesta descoberta, el que es tracta ara és de conciliar totes dues regions d'ésser en una síntesi. En efecte, «...nous n'avons pu établir de liaison entre les deux régions d'être que nous avons découvertes.» (EN p 37)

Aquest hiatus –i penso que la metàfora és oportuna– es compara al de Descartes, deixant de banda que el punt de partença de l'ontologia sartreana és el mateix que el de la metafísica cartesiana, és a dir, el *cogito*, aquí *disfressat* de consciència<sup>27</sup>. Efectivament, la descoberta de dues substàncies, la *res cogitans* i la *res extensa*, en l'home l'ànima i el cos, significa un trencament, un tall, una escissió en la realitat mostrada metòdicament. La interacció entre l'ànima i el cos, aporètica ja que és real i alhora impossible, esdevindrà la pedra de toc del sistema cartesià. El seu intent de solució, l'espai imaginari, que uneix la sensació corporal i el concepte intel·lectual<sup>28</sup>, no solventarà la impossibilitat conceptual d'unificar dues substàncies que, per si mateixes, són mútuament excloents: «Descartes s'est trouvé en face d'un problème analogue lorsqu'il dut s'occuper des relations de l'âme avec le corps.» (EN 37)

El rerafons del capítol és, doncs, cartesià. De fet, alguns dels temes aquí plantejats es reprendran en un article posterior, *La liberté cartésienne*, de 1945<sup>29</sup>:

«...ningú abans de Descartes no havia posat l'accent en el lligam entre el lliure albir i la negativitat; ningú no havia mostrat que la llibertat no ve de l'home en tant que és com un plènum d'existència entre d'altres plens en un món sense llacunes, sinó precisament en tant que *no és*, al contrari, en tant que és finit, limitat. Només que aquesta llibertat no té cap possibilitat de ser creadora, ja que no és *res*. [...] Descartes oscil·la permanentment entre identificació de la llibertat amb la negativitat o la negació de l'ésser –que seria la llibertat d'indiferència– i la concepció del lliure albir com la simple negació de la negació.» (OC 112)

La complicitat amb Descartes, el fantasma estoic, una truncada discussió amb Hegel i la presència, sovint obviada, de Heidegger dibuixen les línies conceptuals d'aquest discurs que, com en el *Sofista* platònic, retorna al parricidi del pare Parmènides, en afirmar que el no-ser és.

Ja hem dit abans que la *Introducció* ha trobat dues regions del ser que no es poden comunicar. Que, en si, són asimptòtiques. Però, com en el cas de Descartes, és la realitat humana qui estableix ponts sobre l'abisme que les separa. I aquests ponts sintetitzen ambdues realitats, les relacionen. Però si

27. Vegeu a HEIDEGGER, M.: *loc cit*, p. 73, en nota 59. En aquest fragment, Heidegger anomena «obcecada obstinació» a l'*ego cogito*.

28. Recordem, en la sisena meditació, la discussió inicial al voltant de pentàgons i quadrilàters.

29. Cfr COMTAT, M.- RYBALKA, M.: *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970, p 128 i 144. Existeix una traducció catalana d'on extreiem la cita a SARTRE, *Fenomenologia i existencialisme*, Barcelona: Laia 1982, p 97 i ss

l'èsser-absolut i l'èsser-subjecte estan separats per un no-res, aquesta separació és insalvable (com passarà amb l'instant, amb la motivació i amb la identitat)<sup>30</sup>.

La realitat humana és multiforme, és el que podríem anomenar, amb Heidegger, un «ser-en-el-món», que estableix múltiples relacions amb l'èsser en si, o ésser absolut: la nomenclatura varia. Es tracta de trobar «une conduite première qui puisse nous servir de fil conducteur dans notre recherche»<sup>31</sup>. Quin sigui l'objectiu d'aquesta recerca no ha estat anunciat. Més endavant (p. 40) ens recordarà que «nous étions partis à la recherche de l'être». De fet, la conducta-guia triada, que ha de manifestar l'home i el món i, tal vegada, la seva relació, és l'actitud interrogativa<sup>32</sup>. Aquí Sartre utilitza Heidegger, en l'anàlisi de la interrogació, de la pregunta, en un «brillante *pastiche*»<sup>33</sup>. Tot i que en Heidegger, la pregunta és metafísica i més que metafísica<sup>34</sup>, i porta, n'és solidària, a la pregunta sobre el ser, en el cas de Sartre la pregunta és qualsevol pregunta, i només al final esdevé metafísica, que interroga sobre el ser<sup>35</sup>. És aquí que es descobreix la presència del no-res, que és triple: d'una banda, en qui pregunta. La pregunta neix de la ignorància, d'una manca, d'un no-res. I espera una resposta. Aquesta *attente* serà important, ja que d'ella neix el no-ser<sup>36</sup>. Però la resposta, tal vegada, pot ser negativa. La realitat –que és qui contesta– pot dir que no. Apareix un segon no-res, aquesta vegada possible. I la tensió entre pregunta i resposta origina la veritat, tercera aparició de no-res, en tant que determinació i negació (*Omnis determinatio est negatio*)<sup>37</sup>, en tant que limitació. La veritat defineix i, per tant, nega i limita. En paraules de Sartre:

«Ainsi la question est un pont entre deux êtres: non-être du savoir en l'homme, possibilité de non-être dans l'être transcendant. Enfin la question implique l'existence d'une vérité. Par la question même, le questionnant affirme qu'il attend une réponse objective, telle qu'on en puisse dire: "C'est ainsi et non autrement". En un mot, la vérité à titre de différenciation de l'être, introduit un troisième non-être comme déterminant de la question: le non être de limitation. Ce triple non-être conditionne toute interrogation et, en particulier, l'interrogation métaphysique –qui est *notre* interrogation.» (EN 39)<sup>38</sup>

30. Se li ha escapat en la Introducció: «...la mince pellicule de néant qui sépare l'être-sujet de l'être absolu.» (EN 14)

31. Cfr EN 38

32. De fet, el plantejament inicial, programàtic, és: «Nous ne nous bornerons à l'étude d'une seule conduite. Nous essaierons au contraire d'en décrire plusieurs et de pénétrer, de conduite en conduite, jusqu'au sens profond de la relation 'homme-monde'». (EN 38)

33. En expressió de J. MARISTANY a Sartre. *El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 63.

34. «La qüestió 'què és metafísica?' transqüestiona ultra la metafísica» (OC 90)

35. Veure el text que segueix.

36. «Ils est évident que le non-être apparaît toujours dans les limites d'une attente humaine (...) le monde ne découvre pas ses non-êtres à qui ne les a d'abord comme possibilités.» (EN 41)

37. Aquest text és discutit a propòsit de Hegel. En aquest context (pàg. 51) ens diu: «Ainsi, en renversant la formule de Spinoza, nous pourrions dire que toute négation est détermination.»

38. Compareu aquest text amb el que segueix, extret de HEIDEGGER, OC 70: «Aquesta triplicitat –referència al món, actitud, irrupció–, en la seva radical unitat, porta a l'existència científica una espectacular simplicitat i acuitat de l'èsser-“hi”. Si volem prendre possessió

A partir d'aquesta deducció s'afirma que estem envoltats de no-res i que, per tant, un nou component de la realitat s'ha manifestat: el no-res. Això és, la realitat està formada de ser i de no-res, és a dir, de ser-subjecte, de ser-absolut i de no-res. Per tant,

«Notre problème se complique d'autant, car nous n'avons plus à traiter des rapports de l'être humain à l'être en soi, mais aussi des rapports de l'être avec le non être et de ceux du non-être humain avec le non-être transcendant.» (EN 40)

L'aparició del no-res com a existent –es consuma de nou el parricidi parmenidià<sup>39</sup>– complica considerablement el panorama ontològic bipolar plantejat arran de la prova ontològica. Igualment, cal buscar una validació òntica a aquesta nova realitat. El no-res esdevé el mitjancer entre el ser-absolut i el ser-subjecte<sup>40</sup>. Ja hem trobat la relació entre les dues regions del ser.

Però, i si la negació que mostra el no-res de la interrogació en la cosa no fos més que un parany lingüístic, un recurs del llenguatge –o del subjecte transcendental? Es produiria que la negació és qui fa néixer el no-res, i no a l'inrevés<sup>41</sup>. El no-res tindria una dimensió lingüística, i no ontològica, designaria allò que no és i per tant no seria allò que és no sent, ja que la forma de ser del no-res és el no-ser<sup>42</sup>:

«La question peut se poser en ces termes: la négation comme structure de la proposition judicative est-elle à l'origine du néant –ou, au contraire, est-ce néant, comme structure du réel, qui est l'origine et le fondement de la négation?» (EN 41)

I, per tant, fracassaria com a mitjancer entre les dues regions òntiques. Cal poder mostrar que el no-res és. La reflexió sobre la fragilitat i la destrucció té aquesta intenció. No és la natura qui destrueix les construccions humanes, sinó el mateix home que, en construir-les, les prefigura com a destructibles. Això és: l'home té la precomprensió del no-res, introdueix la possibilitat del

explícitament d'aquest ésser-“hi” científic així il·luminat, llavors hem de dir: Allò a què s'aplica aquesta referència al món és l'ens mateix –i a no res més. Allò de què tota actitud rep la seva atenció és l'ens mateix –i no de res més. Allò amb què fa irrupció l'exposició investigadora és l'ens mateix –i amb no res d'altre. Però és curiós –precisament en la manera com l'home científic s'assegura d'allò que li és més propi, parla, tant si ho fa explícitament com si no, de quelcom altre. Allò que s'ha de recercar és únicament l'ens i, a més d'això –no res; solament l'ens i, ultra això– no res; només l'ens i, més enllà d'això –no res. Què passa amb aquest no-res? És casual que parlem d'aquesta manera? És solament una manera de parlar –i no res més?»

39. Cf. PLATÓ, *Sofista*, 241 d-e.

40. Veure nota 7.

41. Compareu, de nou, amb aquest text *Què és Metafísica?* (loc cit, p 72): «Representa el no, la negativitat i, per tant, la negació, la determinació suprema sota la qual el no-res acaba essent una espècie particular del negat? Hi ha el no-res només perquè hi ha el no, és a dir, la negació? O potser és a la inversa? Hi ha la negació i el no només perquè hi ha el no-res? Això està per decidir i encara no ha estat mai elevat a nivell de qüestió explícitament formulada. Nosaltres afirmem: el no-res precedeix originàriament el no i la negació.»

42. «Si realmente comprendo que la nada no es y que esta es su manera de ser, comprendo al mismo tiempo que sería vano querer incorporarla al ser,...» (MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, p. 90. Barcelona: Seix Barral, 1970).

no-res en la realitat, com s'ha mostrat abans en l'anàlisi de la conducta interrogativa:

«...la destruction est chose essentiellement humaine et que *c'est l'homme* qui détruit ses villes par l'intermédiaire des séismes ou directement, qui détruit ses bateaux par l'intermédiaire des cyclones ou directement. Mais en même temps il faut avouer que la destruction suppose une compréhension préjudicative du néant en tant que tel et une conduite *en face* du néant.» (EN 43)<sup>43</sup>

És també en aquest sentit que es proposa l'exemple de Pierre absent al bar, reprès més endavant (sense cap esment) en l'habitació buida de Pierre. Com a exemple és brillant, però la seva lluentor augmenta des de capítols posteriors, ja que recull l'exposició sartriana de la mirada i la de l'altre. De fet, la forma de ser de Pierre és la de l'absència. La seva absència és la seva forma de ser present, com la del no-res és no sent-hi. D'alguna manera, l'exemple de Pierre absent al bar, que acaba transformant el bar en la seva absència, és un *analogon* de la presència impossible del no-res al mig del ser. El no-res apareix en el fons del ser, de forma que el ser acaba negant-se a si mateix. De la mateixa manera, l'exemple es sobredetermina en les direccions de la mirada i de l'altre. El recorregut minucios de la mirada que només veu (troba mirant) l'absència de Pierre prefigura o anuncia el discurs sobre la mirada, al temps que recull les reflexions sobre les imatges i percepcions de *L'imaginaire*.

El resultat d'aquest procés és la resolució de la pregunta inicial: el no-res condiona i sosté el judici de negació. Dit d'una altra manera, negar significa poblar, habitar (*hanter*) el ser amb el no-res. La negació només és possible des de l'existència del no-res: només si Pierre no hi és al bar el bar esdevé l'absència de Pierre. El no-res és anterior ònticament a la negació. Però aquesta anterioritat obre a la pregunta de l'origen. Si el no-res és, d'on ve? És a dir, quina és la primera conducta anihilant?

*Interludi: les sursis.* Aturem ara la progressió argumental, que debat amb dues comprensions del no-res: la de Hegel i la de Heidegger. De fet, Heidegger és una presència constant al llarg de tot el capítol, presència real, explícita, i presència amagada, implícita. En efecte, hi ha una discussió amb Heidegger (més que discussió, podríem dir-ne exposició). Hi ha també un continu recurs al *Què és Metafísica?*<sup>44</sup>, que hem anat mostrant en les pàgines precedents: el plantejament de la interrogació com a punt de partença, l'angoixa i el tedi com a signes del no-res, l'anomalia entre la forma de ser de l'home, l'angoixa, i la raresa de l'estat angoixant<sup>45</sup>..., recurs que roman ocult. La discussió amb Hegel, que recull alguns moments de la *Ciència de la lògica*, queda interrompuda

43. Compareu, de nou, amb Heidegger (*loc cit*, p 83): «Com, però, es podria albirar, en tant que negatiu, quelcom negable i per negar, si no fos així, que tot pensament com a tal ja ha previst el no-res?»

44. La segona edició d'aquest text, ampliada, es publica el mateix any que *L'Être et le Néant* (1943). La primera edició és de 1929.

45. Vegeu, a tall d'exemple, aquests dos textos. El primer és de Heidegger (*loc cit*): «No hem admès, però, fins i tot que aquesta angoixa originària és rara?» (p 82). El segon, de Sartre: «Comment expliquer la rareté du phénomène d'angoisse?» (EN 71)

i aplaçada. No es tancarà fins a la trobada amb l'altre<sup>46</sup>, sota la forma de conflicte entre el senyor i l'esclau. De fet, hi ha cinc aplaçaments (*sursis*), que deixen el capítol en suspens i l'obren a altres parts del llibre. Els temes apareixen i s'esmunyen cap endavant, buscant una solució posterior, o bé els instruments i les tècniques que ara no es tenen. Això significa, al mateix temps, que el text té una estructura argumental precisa i pensada des del principi; que el no-res és una categoria fonamental; i que el text demana una lectura regressiva. No és ara el moment de llençar-se a aquesta aventura<sup>47</sup>: també nosaltres podem fer aplaçaments. Ens limitarem aquí a assenyalar els que Sartre proposa:

«Il est encore trop tôt pour que nous puissions prétendre à dégager le *sens* de ce néant en face duquel l'interrogation nous a tout à coup jetés.» (EN 46)

«Il est encore trop tôt pour discuter en elle même la conception hegelienne: c'est l'ensemble des résultats de notre recherche qui nous permettra de prendre position vis-à-vis d'elle.» (EN 48)

«Il ne nous est pas encore possible de traiter dans toute son ampleur le problème de la liberté» (EN 60)<sup>48</sup>

«Mais ce n'est pas encore comme infrastructure de la conscience que nous envisageons la liberté: nous manquons pour l'instant des instruments et de la technique qui nous permettraient de mener à bien cette entreprise.» (EN 60)

«Il ne saurait être encore question d'élucider ces deux types de néantisation: nous ne disposons pas, pour le moment, des techniques nécessaires.» (EN 70)

*L'origen del no-res.* En aquesta part és on es juga el no-res el seu paper de mitjancer. Intentarem explicar, només, aquest objectiu. La realitat entre el ser-absolut i el ser-subjecte és un no-res que fa impossible la seva relació, com ja hem vist al principi. Per això la forma de ser del subjecte és la llibertat, la tensió cap al ser i, per tant, el no-res que l'embolcalla i l'aïlla del ser. Aquesta concepció del no-res comporta una sobredeterminació del concepte: llibertat, angouxa, temporalitat, indeterminisme, són les formes com l'home intenta solventar aquesta discontinuïtat de l'ésser que fa la realitat asimptòtica. I aquestes formes signifiquen el seu anorreament, la seva anihilació. Buscant ser, no és. La tensió de l'home cap el ser comporta ser engolit dins del no-res. Per això l'home és fugida, esclat, arrencament, diàspora, exili, bastardia... Però anem a pams.

Abans esmentàvem la dependència en aquest capítol respecte del text de Heidegger *Què és metafísica?* En aquest text, la pregunta que forma el títol desencadena la reflexió cap a l'ésser, i s'entronca amb la pregunta leibniziana: per què hi ha quelcom enllac de res? Aquesta pregunta es reformula cap al final de l'assaig, amb una reflexió sobre la fórmula tradicional *ex nihilo nihil fuit*<sup>49</sup>.

46. Part III, Cap I, III: *Husserl, Hegel, Heidegger*.

47. Vegi's, amb un profit excel·lent: MARISTANY *ob. cit.*

48. En nota es remet a la Part IV, capítol I: *Être et faire: la liberté*.

49. Del no res, no esdevé res. Aquesta és la traducció que proposa Heidegger, segons el traductor català. Aquesta altra traducció, tindria el mateix sentit?: «Del no-res, el no-res esdevé».

Pensem que Sartre reformula aquest punt de vista des de la perspectiva del no-res. Així, les dues qüestions quedarien, si fa no fa, així: si el ser és, per què hi ha el no-res? I *Ex ente nihil fuit*: des de l'ens, el no-res esdevé. Explicar aquesta contradicció és fonamental en el pensament sartrià. El no-res existeix, emergent al si del ser des de l'actitud interrogativa. Però, com és possible? Des d'on ve a ser el no-res? I Sartre, aquí, recupera la lògica eleata: no pas del ser, ni tampoc del no-ser:

«...si le Néant ne peut être conçu ni en dehors de l'être ni à partir de l'être et si, d'autre part, étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour "se néantiser", *d'où vient le Néant?*» (EN 57)

Per tant, ha de provenir d'un anorreament, d'una anihilació, que s'ha de realitzar en el si del ser. Trobar quin tipus de ser<sup>50</sup> sigui capaç de fer aquesta anihilació és la tasca d'aquest capítol.

De fet, es tracta de dotar onticament el no-res. Paradoxal, però necessari. Si això no es du a terme, l'ontologia sartriana queda frenada, fixada, en la relació estàtica entre les dues regions del ser inicials. Però aquestes dues regions tenen un dinamisme, que només es possibilita des del fet que l'ésser humà no és l'ésser ple, i aquest no-res que separa la consciència en tensió i el ser tendit és insalvable. La condició humana serà, des d'ara, interpretada com una tensió del buit cap al ple, com una necessitat ontològica de superar aquest no-res que el separa del ser. Aquest no-res no està en la compacitat de l'ésser absolut, sinó en el caràcter immanent –intencional– de la consciència. És la realitat humana qui pot engendrar el no-res, perquè és capaç d'anihilar-se, de no-ser. Aquesta capacitat és la llibertat, i a partir d'aquí s'obre la deducció de conceptes que porten a la mala fe: angouxa, temporalitat, indeterminisme, fugida, mala fe.

Però no hi ha prou amb anunciar aquest paper mitjancer del no-res. Cal també mostrar el seu mecanisme d'acció. Podríem dir que el no-res exerceix com a asymptota, assenyalant discontinuïtats insalvables des de l'angoixa. Són remarcades la del temps, la de la identitat i la de l'indeterminisme. Es deriven a partir d'un seguit d'exemples programàtics, dels quals només s'utilitzaran dos: el del vertigen i el del jugador.

La discontinuïtat en el temps, que es recupera i es completa en parlar de la temporalitat<sup>51</sup>, significa la impossibilitat de connectar el passat amb el present, de forma que el passat no pot justificar el present:

«Ce qui sépare l'antérieur du postérieur c'est précisément *rien*. Et ce rien est absolument infranchissable, justement parce qu'il n'est rien; car dans tout obstacle à franchir, il y a un positif qui se donne comme devant être franchi. (...) Ainsi, la condition pour que la réalité humaine puisse nier tout ou partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle comme le *rien* qui sépare son présent de tout son passé.» (EN 63)

Més endavant es justificarà així la definició d'instant.

50. «...dans quelle région délicate et exquise de l'Être nous rencontrerons l'Être qui est son propre Néant.» (EN 58)

51. Part II, cap II

En segon lloc, l'indeterminisme: el motiu està separat per un no-res de l'acció, de forma que no es pot establir cap vincle causal o justificador entre l'un i l'altre:

«Cette liberté, qui se découvre à nous dans l'angoisse, peut se caractériser par l'existence de ce *rien* qui s'insinue entre les motifs et l'acte. Ce n'est pas *parce que* je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté. Et si l'on demande quel est ce *rien* qui fonde la liberté, nous répondrons qu'on ne peut le décrire, puisqu'*il n'est pas*, mais qu'on peut au moins en livrer le sens, en tant que ce rien *est été* par l'être humain dans ses rapports avec lui même.» (EN 69-70)

I, finalment, la identitat: no-res separa el jo (*je, moi*) de l'home:

«Ce moi, avec son contenu *a priori* et historique, c'est l'*essence* de l'homme. Et l'angoisse comme manifestation de la liberté en face de soi signifie que l'homme est toujours séparé par un néant de son essence.» (EN 70)

Angoixa, llibertat i temporalitat es fonamenten en el no-res. Signifiquen l'home. Dit d'una altra manera, l'home és llibertat, l'home és anguixa, l'home és temps. Cercar un determinisme és actuar de mala fe. L'home, per tant, és no-res, no pertany al regne del ser. La seva forma de ser és el propi anorreament:

«...rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je suis, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence: j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse.» (EN 75)

*Com a conclusió.* En la *Introduction* Sartre ha descobert dues regions d'èsser. La prova ontològica permet passar, mitjançant la intencionalitat de la consciència, a la plenitud compacta de l'*En-soi*. Però entre les dues regions de ser, *Pour-soi* i *En-soi*, immanència i transcendència, llibertat i facticitat hi ha un no-res que les separa, i aquest no-res és insalvable –puix, precisament, no és.

El joc demostratiu culminat en aplaçaments està proposant, en definitiva, que el llibre està gestat ja en aquest capítol, i que és factible una lectura regressiva, com proposa i realitza J. Maristany<sup>52</sup>.

De fet, ni amb les interrogacions ni amb les negacions (*negatités*), que palesen la «presència» del no-res s'exhaureix el tema. Pierre absent del bar esdevé la iconografia (iconografia d'un absent, com tota imatge) del conflicte del no-res. Però aquesta presència-absència s'haurà de resoldre amb la presència de l'altre que la mirada descobreix.

El fet, en definitiva, és que les dues regions de l'èsser estan fracturades, esquerdades, trencades, separades per un no-res. El *Pour-soi* voldrà omplir aquest buit, aquest forat intentant esdevenir *En-soi*, cosa, facticitat, objecte. El *Pour-soi*, doncs, està obligat a esclatar, fugir, arrencar-se, extasiar-se, en una diàspora impossible cap a la compacitat del ser. I això és la nàusea, el fenomen de l'èsser (EN 14); aquesta és l'embornal per on la consciència s'escola de si mateixa per no ser el no-ser que és.

52. Vegeu la nota 33.

Sense aquesta presència del *néant* es fa impossible estructurar un joc ontològic entre les dues regions del ser inicials. Sense el no-res no es pot entendre la llibertat, ni la mirada cosificadora de l'altre, ni el fracàs de la relació amb l'altre, ni la contingència, ni la mala fe, ni l'angoixa, ni la psicoanàlisi existencial, ni el coneixement, ni la corporalitat, ni la temporalitat, ni la situació, ni la passió inútil. Ni que l'existència precedeixi l'essència. No es pot entendre la realitat humana.

### *Postludi*

«En 1945, le volume [*L'Être et le Néant*] fut vendu en librairie entouré d'une bande publicitaire sur laquelle Sartre avait trouvé la formule suivante: 'Ce qui compte dans un vase, c'est le vide du milieu'». (COMTAT-RYBALKA, *OC*, 43/34)

«El que compta d'un gerro, és el buit del mig». El text procedeix de la filosofia taoista, del *Tao-te-ching*. La cita<sup>53</sup>, fa també referència a l'habitable: les parets defineixen un buit, i les portes el fan habitable. D'alguna manera, se'ns presenten tres realitats: les parets, l'habitable i la porta (o el gerro, el buit i la boca). Si algun d'aquests tres elements no hi és, la realitat desapareix. No hi ha dubte que la cita està ben trobada. Els tres elements es necessiten. Però no només a un nivell lògic, també a un nivell ontològic. La missió del ser, compacte i massiu és definir el buit que és la consciència. O, si hi ha consciència, és per que hi ha un ser que la limita –la transcendència: es tracta de la prova ontològica. Però la descoberta fonamental és la porta, que connecta ambdues regions del ser, n'és el mitjancer, d'altra banda necessari: és el buit creat en la plenitud que permet l'accés al buit i també la sortida. El text que hem intentat comentar ha volgut justificar i definir la necessitat de la porta: el no-res és la porta que fa habitable la cambra, que dona sentit a la paret negant-la. Més endavant trobarem l'altre mirant pel forat del pany, ple de gelosia, amb una arma a la butxaca.

### 3. *LES RELACIONS CONCRETES AMB EL PROÏSME*

Farem un recorregut sintètic pel capítol III de la 3a part d'EN<sup>54</sup>, unes pàgines magnífiques on Sartre, proveït ja de l'estructura bàsica del *pour-autrui* i l'anàlisi de la mirada com a superació del solipsisme, mostra com l'estructura ontològica es fa psicologia de les relacions humanes. Reprendrem després la discussió que J.M. Coll va encetar a propòsit d'aquestes mateixes pàgines.

La mirada de l'altre m'ha fet objecte. Per una banda, això ja em va bé perquè així sóc alguna cosa determinada, homologat a un *en-soi*, (p. ex., el dur de la colla, el treballador virtuós, etc.) però de l'altra m'enujta perquè no depèn de mi, sinó de l'altre i en qualsevol moment pot canviar. Seria ideal

53. Cap XI: «Trenta radis fan una roda, / però la seva utilitat depèn dels buits./ Posem fang en el torn per fer un vas, / però la seva utilitat depèn dels espais buits./ Obrim portes i finestres per fer una casa, / i la utilitat de la casa depèn d'aquests buits./ Si aprofitem el que és, també hem d'aprofitar el que no és.»

54. Citem J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943 (1ª ed.); ed. corrigée avec index par A. Elkaim-Sartre, col. Tel, nº 1, 2001.

poder conservar aquest ser-definit, però que depengués de mi. Aleshores tracto de dur a terme una d'aquestes dues possibles maniobres respecte a l'altre: 1) O bé tracto de *d'assimilar-lo*, és a dir, vull controlar la meva «definiició» que ell ha fabricat des de la seva llibertat intentant tenir sota control aquesta llibertat. 2) O bé tracto d'*objectivar-lo*: rebutjo allò que ell ha fabricat considerant que no té res a veure amb mi i no li faig cas, el tracto a ell i a la seva opinió com unes coses més del món.

En definitiva, o tracto de guanyar-me'l o prescindixo de la seva opinió. Cap de les dues postures té èxit, i quan surto d'una actitud em fico en l'altra, sense arribar mai a una solució definitiva. Sartre descriu una mena de dialèctica circular que forçosament acaba com les últimes paraules de *Huis Clos*: *Eh bien, continuons*.

En la primera actitud (*assimilar-lo*) no vull liquidar la seva llibertat, sinó mantenir-la, però fer-la meva d'alguna manera, vull que vulgui el que m'interessa. Ja d'entrada és una mena d'impossible lògic: si jo controlo, ell no és lliure del tot; si ell és lliure, jo no puc controlar-lo. O com diu Sartre: l'ideal és *être à soi-même autrui ... c'est la valeur première des rapports avec autrui* (EN 405); jo seria Déu, perquè seria jo mateix en tant que altre i altre en tant que jo mateix. I a més d'impossible, mentre jo vull mantenir la llibertat de l'altre, l'altre no deixa de veure'm com a cosa. Tot podria acabar aquí: la lògica implacable de l'*en-soi* i *pour-soi* no tolera aquesta assimilació i punt. Però la gràcia és mostrar el desenvolupament d'aquesta ontologia impossible que es fa psicologia. Així, Sartre concreta aquesta operació abstracta en operacions concretes sense explicar massa per què es concreta en aquestes i no en altres, sense cap derivació lògica. Per cert, passa com amb les categories de Kant: la deducció transcendental simplement justifica allò que s'ha trobat en el llenguatge de fet i no és una autèntica deducció –potser com fa Fichte o Hegel.

*L'ideal de l'amor*. La primera concreció és l'ideal de l'amor. No es refereix pas a l'amor entès com a empresa, o sigui al conjunt orgànic de projectes que permeten realitzar les meves possibilitats (EN 406). No hi ha cap més comentari que ampliï el possible sentit de plenitud en la relació de l'amor-empresa. A més, l'amor és curiosament pensat des de la *demanda* de l'amant que resulta ser *qui vol ser estimat* més que no pas qui vol estimar. (Ho descriurem en primera persona quan resulti més aclaridor que amb dues terceres persones).

Heus aquí que com a amant vull ser estimat d'una manera impossible: no vull només la possessió física, tampoc només sotmetiment servil de la voluntat de l'altre a la manera del serf al tirà; tampoc vull de tu una passió cega o aclaparadora que seria un lliurement automàtic i no menys servil; tampoc vull que ho facis merament per compromís o autoexigència. *Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée?... ainsi l'amant demande le serment et s'irrite du serment* (EN 407) Què vull doncs? Que l'altre decideixi lliurement estimar-me però que quedi enganxat a la passió d'estimar-me sense deixar constantment de «decidir-ho lliurement». S'explica amb diverses fórmules: demano que jo no sigui per l'altre només una causa que el condicioni passionalment (perquè vull que es mantingui lliure); demano una llibertat esclava de si mateixa; demano que jo sigui un límit objectiu a priori per la llibertat de l'altre; que la meva facticitat infecti la seva llibertat, etc.

El sentit d'aquesta extraordinària demanda és garantir la meva seguretat. L'amenaçadora llibertat teva que em funda com a objecte queda sota control si és una llibertat que constantment s'auto-imposa apassionar-se per mi. Així s'acaba aquella inquietud per saber què pensa de mi, així sóc *indépassable*, no transcendent; respiro tranquil: ja no hi ha perill de caure en la vergonya sota la mirada, estic a recer de convertir-me en una mera cosa utensílica per a ell (EN 409). A més, tot i sent per a ell un objecte, si m'estima em fa un objecte molt especial, l'objecte a través del qual veu el món, i en certa manera em presenta com a totalitat. A diferència de la dialèctica de l'amo i l'esclau, aquí demano sobretot la seva llibertat, mentre que l'amo només se la demana implícitament a l'esclau. Com a objecte «especial» resulta irritant descobrir que he estat escollit entre d'altres i en funció de l'atzar de la nostra trobada, perquè en realitat demano ser-ho tot per a ell; el meu objectiu arriba al seu acompliment quan ell escull ser per fonamentar la meva objectivitat i la meva facticitat; sóc el fi d'una altra persona: d'aquesta manera deixo de fugir de la meva facticitat.

«Mon existence est parce qu'elle est appelée. Cette existence en tant que je l'assume devient pure générosité. Je suis parce que je me prodigue. (...) Au lieu que, avant d'être aimés, nous étions inquiets de cette protubérance injustifiée, injustifiable qu'était notre existence; au lieu de nous sentir «de trop», nous sentons à présent que cette existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue qu'elle conditionne en même temps –et que nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister.» (EN 411)

*La seducció.* Però el text no pot acabar «tan bé». Sartre continua amb les apories d'aquesta posició. Ell no es deixa assimilar aquesta llibertat així tan fàcilment. Per començar, jo no sóc un objecte tan especial. Per convèncer-lo m'he d'aplicar a seduir-lo: no puc cosificar-lo amb la meva mirada-subjecte; al contrari, m'he d'exposar a la seva mirada però per tal de fer-me objecte fascinant: «La fascination c'est la conscience non-thétique d'être le rien en présence de l'être» (EN 412). Dit més simple: algú està fascinat quan es capta a si mateix com a consciència davant del ser, però no de manera reflexiva. Si jo vull fascinar he de fer «sentir» (consciència no-tètica)<sup>55</sup> pura consciència a l'altre i jo aparèixer com a plenitud de ser. El prestidigitador, posem per cas, ens fa obrir la boca i fa preguntar-nos, «com s'ho fa?»: ell ens omple, tot el que ens dóna és per a nosaltres i nosaltres només ho hem de gaudir; a canvi, l'aplaudim. Com a seductor em faig interessant perquè aparec com un objecte ple de profunditats que semblen prometre més accions possibles que t'ompliran i et faran veure el món a través de mi. D'aquesta manera hi ha un intent de superar l'aporia: no deixo de ser objecte (perquè només em mires), però tan magnífic que no puc ser transcendent (no pots deixar de mirar-me i sorprendre't).

55. Tot i que no seria teòricament un equivalent total, simplifica la comprensió del text llegir l'expressió «consciència no-tètica» o «no-reflexiva» com a «consciència emocional».

*El llenguatge.* Ara ve un salt també sorprenent. La seducció és un art que requereix llenguatge, la paraula o qualsevol mode d'expressió, per arribar a l'altre. Però això permet a Sartre fer una reflexió més profunda del que passa: originàriament el llenguatge *és* el ser-per-altri. Si només hi hagués un món d'objectes no caldria llenguatge; però en un món de purs subjectes tampoc, perquè l'altre em reconeixeria immediatament. El llenguatge suposa aquest trànsit que fa el subjecte per l'objectivació que li aplica l'altre: és la constant objectivació del que sóc i del que faig. Abans que res el llenguatge és allò que em desvetlla «cosa» per altri. Això que apareix aquí, no sembla una anàlisi que explica el per-altri de manera diferent a la mirada? No sembla deixar enrere el psicologisme i dificultats que tenia la mirada? En qualsevol cas, Sartre usa aquesta fórmula d'encaix: «Le surgissement de l'autre en face de moi comme regard fait surgir le langage comme condition de mon être» (EN 423). Segurament cal entendre que el llenguatge sorgeix no sols en la *meva* expressió «fascinadora», sinó també en la *teva* expressió objectivadora. L'important aquí sembla ser que el llenguatge no és tant un transcendental *condició de l'experiència de món* (a la manera de Wittgenstein), sinó un transcendental *condició de l'experiència de mi com a cosa en el món*. Però en la seducció el paper del llenguatge no és pas donar a conèixer, sinó «fer experimentar». Quan vull seduir assaigo formes d'expressió lingüística sense saber què passarà ben bé, com li «cauran» a l'altre, quin sentit en traurà. El llenguatge és, així, una mena d'*objet* *sagrat*, perquè em fa experimentar la llibertat del que escolta en silenci. I, al mateix temps, quan jo parlo, l'altre que m'escolta no arriba a la meva transcendència i, per tant, el llenguatge que utilitzo només és una *cosa màgica* per a ell: «Ainsi, je ne connais pas plus mon langage que mon corps pour l'autre. Je ne puis m'entendre parler ni me voir sourire» (EN 414)<sup>56</sup>.

*L'ideal contradictori.* Ara bé, per més que sedueixi, no arribo a fer-me estimar fins que l'altre no projecti fer-se estimar per mi. Aquesta és una banya del dilema que aviat es plantejarà. Ell ha de voler conquistar-me no sols com a objecte, per fascinant o preciós que sigui per a ell, sinó com a subjecte. No li queda més remei, a ell també, que experimentar la seva pròpia fuga i intentar arribar a la meva subjectivitat. «Ainsi nous apparaî-t-il qu'aimer est, dans son essence, le projet de se faire aimer.» (EN 415) I, en aquest punt, en comptes d'arribar a la reciprocitat, Sartre arriba al contrari, al nucli d'una actitud que anomena «ideal contradictori» de l'amor i que l'experimenta cadascun dels amants: a) hi haurà amor, i no sols fascinació, quan em vull fer estimar per tu en exclusiva, que t'hi aboquis tot, que «facis projecte» de mi, 2) però no em conformo només a ser per a tu el «teu projecte de ser estimat»; també vull ser per a tu el valor suprem que funciona com a límit de la teva llibertat; que jo

56. A banda de veure aquí una certa dissonància no resolta entre un primer model de la mirada física per pensar la «mirada interior» de l'altre que em constitueix, i un segon model del llenguatge de l'altre que em constitueix, sense encertar del tot a harmonitzar-los o encaixar-los, trobem curiós el lloc que ha escollit Sartre per col·locar el tema del llenguatge, lligant-lo amb la seducció! No sembla haver-hi cap impediment perquè, al fil de l'expressió, l'hagués tret directament a propòsit de la mirada. Curiosament, el fragment sobre el llenguatge en la *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel també sembla «descol·locat», al mig de *L'esperit alienat de si mateix: la cultura* (Cap. VI: *L'Esperit*).

sigui tot per a tu; i aquí, per tant, no hi ha pas demanda de reciprocitat: jo seré l'objecte magnífic i tu el subjecte que mires. Així, aquesta segona exigència rebota damunt meu perquè quedo consagrat com a objecte; tot jo m'he d'abocar al meu cos-per-altri i quedo convertit en fuga vers l'altre. El que és contradictori és el propi ideal: quan vull que tu t'alienis perquè jo ho sigui tot per a tu, en realitat em vull alienar la meua llibertat perquè vull fer-me només objecte (EN 416). O sigui que l'empresa amorosa té com a fi alienar la meua llibertat, fer-me objecte «controlat»; i cada membre de la parella s'aliena en la mesura que exigeix l'alienació de l'altre (EN 415). Vull que m'estimis –sense adonar-me que estimar vol dir «ser estimat»- vull per tant que l'altre vulgui que l'estimi...

Tornem a la lògica implacable de l'*en-soi* i *pour-soi* de l'inici que mai podrem superar per més que ens entretinguem amb la psicologia. Les relacions amoroses presenten una estructura ontològica semblant a l'estructura reflex-reflectit pròpia de la consciència, però aquí concretada sota el signe del valor «amor». L'ideal de l'amor funciona com un esforç per superar la negació que separa les dues consciències... però és un esforç impossible: vull que m'estimis, que em fonamentis com a objecte privilegiat, però si ho fas de debò i arribes al final, et lliures a mi i et poses a la picota, et faig objecte i em trobes subjecte. Resultat: al cap i a la fi, els dos membres de la parella continuen sent lliures, sense control sobre el seu ésser objecte; «rien ne vient lever leur contingence ni les sauver de la facticité» (EN 416). Malgrat no haver aconseguit el meu objectiu, de moment estic bé perquè l'altre, tot i haver captat la meua subjectivitat, l'accepta i vol seguir així; però en qualsevol moment, l'altre em pot veure com a objecte mitjà o utensili per als seus fins; el joc de miralls il·lusori pot acabar en qualsevol moment. I és clar que hi ha un altre perill: que aparegui un tercer i miri la parella i ens faci objectes tots dos; la possibilitat de ser estimat per la meua parella se'n va en orris quan el tercer l'acaba de fer cosa. «Telle est la vraie raison pourquoi les amants cherchen la solitude». (EN 417)

En resum, l'amor és fàcilment destruïble per tres raons (EN 417): 1) Per essència és un engany i remissió *ad infinitum* (estimar = voler que l'altre m'estimi = voler que l'altre vulgui que jo l'estimi). Una pre-comprensió de l'engany, la veiem en la perpètua insatisfacció de l'amant –la qual no ve de la indignitat de l'estimat, sinó de la comprensió que és un ideal inassolible (problema d'estructura ontològica). 2) Sempre és possible que l'altre desperti i em faci comparèixer com a objecte; i d'aquí ve la inseguretat de l'amant (problema de fet). 3) És un objecte perpètuament posat en crisi pels altres; com no puc estar eternament a soles per tal de conservar *el meu caràcter d'eix de referència absolut*, em trobo sempre en la perpètua vergonya o orgull (problema de fet).

*L'actitud masoquista.* Sartre explica un altre intent «d'assimilació» que no qualifica moralment, però li dedica poques pàgines. Podem imaginar que és una estructura perversa o menys estesa que la primera: puc intentar ara treure'm la llibertat de sobre fent-me només objecte per a ell i estimar la vergonya. Ell em desitja i jo em deixo desitjar. Vull la llibertat de l'altre, però renuncio a la meua. És l'actitud masoquista. Vist més profundament és un desig de fer-me fascinar a mi mateix al poder sentir la meua subjectivitat com un no-res en front de la cosificació a què m'aboca l'altre. Però els problemes d'estructura ontològica persisteixen: per tal de poder-me auto-fascinar hauria de poder-me veure tal com em veu l'altre, la qual cosa és impossible. Si

m'arrossego de genolls, sóc cosa només per l'altre, però per a mi mateix faig una mena de simulació, m'ho he de donar a mi mateix. Per més cosa que vulgui ser, no puc deixar de decidir-ho: tot ho faig lliurement. Sartre posa exemples sucosos: si has de pagar per a ser humiliat, és l'altre que acaba sent objecte! Aquesta actitud, per principi és un fracàs. Es més, tal vegada sigui millor caracteritzada com amor al fracàs, o –diríem avui– una mena d'addicció al fracàs, però amb consentiment.

*La indiferència.* Entrem, doncs, en la segona actitud: com no hi ha manera de controlar la seva llibertat, el miro jo a ell, és a dir, em rellisca la seva opinió o, a tot estirar, la prenc només per dir que són coses que li *passen* a ell pel seu cap. Aquesta mirada meva és en el fons una forma de tornar-se cec. El prototip d'aquesta actitud és la indiferència. Sóc indiferent quan la llibertat de l'altre només és per a mi la mesura de l'adversitat amb la qual he de xocar perquè no queda més remei, però no pas res que realment em miri i em posi en evidència. Així, jo em puc enganxar, per exemple, a una psicologia que ensenyi com manejar els altres -com era el cas de la psicologia moralista francesa del XVII i XVIII; Sartre recorda *Les liaisons dangereuses*, de Ch. de Laclos, on s'explica com aconseguir que la joveneta incauta caigui a la xarxa del Don Juan, etc.. Gràcies a aquesta actitud, que correspon exactament al que nosaltres diem «passotisme», em tranquil·litzo: «passo» de les crítiques i no em «talla» res. Visc la il·lusió de ser una totalitat totalitzada, al preu de no dependre de ningú i haver de procurar-me el ser jo sol... Però això és un estat de mala fe, tot i que hi hagi gent que li dura tota la vida –«sauf pendant de brèves et terrifiants illuminations»– (EN 421). Malgrat no voler-ho reconèixer o tematitzar, la mala fe hi és en forma de «sentiment perpetuel de manque et de malaise» davant d'un ser-fora de mi (EN 421), una mena de mirada errant que en qualsevol moment es pot posar en mi.

*El desig sexual.* Aquest malestar fa de pont vers una nova «figura de consciència» que s'assembla una mica a la primera: em voldria apoderar de la llibertat del proïsme (com quan em vull fer estimar), però com de fet ara estic negant aquesta llibertat, estic en realitat en una situació irritant: no sé ben bé què busco. Aleshores aquest és el lloc on estic: vull apoderar-me de la subjectivitat del proïsme a base d'objectivar-lo. I això és el desig sexual. Sartre diu unes quantes vegades al llarg del text que l'inclou en l'ontologia, com una estructura fonamental de l'ésser humà i no com un accident contingent, de tipus psicofisiològic que podria ser-hi o no ser-hi; i carrega contra Heidegger que presenta un *Dasein* asexual. També aquí, com a tot arreu del llibre, només val la distinció *en-soi* i *pour-soi*: fa l'esforç de portar la sexualitat a la consciència, o de portar-hi la part directora. El problema del sexe corporal és com el dels òrgans sensibles que permeten les sensacions: són vistos en la perspectiva fenomenològica, com una mena d'instruments de la consciència, i no pas que la consciència sigui una mena d'estructura que s'adapta al que la natura hi ha posat de manera contingent. Ara bé, com altres vegades, que la sexualitat sigui «estructura fonamental» no prové d'una deducció a priori del concepte de *pour-soi*, sinó de la constatació de fet que sempre hi ha una consideració desiderativa respecte l'altre: el desitjo, o m'horroritza, o em desitja; també l'estructura general *pour-autrui* es descobreix de fet: allà hi ha de

fet sempre un altre que em mira i no es podia preveure en la dada original de l'hi-ha «*pour-soi*».

El text avança fent-se preguntes. «De què hi ha desig?» El desig no és una tensió o un dolor que busca alleujar-se, sinó un desig d'objecte transcendent, de «persona», una recerca d'una altra consciència; és la intencionalitat afectiva de Scheler i Husserl –tot i que a vegades, si és molt dolorós sí que pot ser una mera necessitat de descàrrega del dolor en l'acte sexual<sup>57</sup>. Ara bé, el desig en si mateix no implica l'acte sexual, tot i que haguem après que l'acte sexual acaba amb la tensió. El desig pot començar entreveient el pit d'una dona, però no és desig del pit sol, sinó d'«un corps vivant comme totalité organique en situation avec la conscience à l'horizon» (EN 426).

Desitjo, a més, com a consciència no-posicional, és a dir, no fent la reflexió de mi mateix, sinó experimentant-me com abocat a l'altre i a través del meu cos. Aquesta forma de consciència se la qualifica també de *torbació*. És consciència «enterbolida» perquè va barrejada amb el cos sense poder-se'n separar. Hi ha una distinció molt interessant: el desig és diferent de la fam, la qual és clar que és una facticitat, alguna cosa que li passa al meu cos, i m'obliga a fugir als meus possibles, buscar aliment. La consciència no té perquè sentir vergonya de tenir gana: dignament fuig vers els seus possibles... Però en el cas del desig està tan implicada amb el cos, hi és tan còmplice, hi està com *empathée*, envaïda de la facticitat, que pot sentir vergonya de desitjar. El desig va amb consentiment de la consciència: escull subordinar-se a la facticitat. Així, el desig no només em fa descobrir el cos de l'altre, sinó el meu també; em fa viure com a cos. Ja sabem que la llibertat radical en Sartre impedeix dir «no ho podia evitar», etc. Només la consciència desitja i no pas l'*en-soi*, i tant és així que l'esvaïment és el grau més extrem d'abandó al cos i no pas d'imposició del cos a la consciència (EN 429).

Què espero de l'altre quan el desitjo? Abans que res, el vull tocar per fer-me carn, o sigui, que descobreixo tant el seu cos com el meu com a pura presència contingent; la carn va de normal encoberta no només amb la roba, sinó amb els moviments. Res menys carnal que una ballarina, tot i que estigui nua. Per realitzar aquesta «posada en carn» o encarnació utilitzo les carícies, i si no puc tocar les faig amb la fantasia. La carícia és l'expressió del desig (com el pensament del llenguatge). Gràcies a la carícia desapareix el cos que estava en situació (lligat al sentit dels esdeveniments del món) i m'apareix la pura matèria que ell és i jo sóc.

Per què la consciència escull fer-se desig? Cal adonar-se que el desig modifica el món; passa com amb l'emoció. A *Esquisse d'une theorie phénoménologique des émotions* Sartre ja va indicar que l'emoció no és la captació d'un objecte especial «emocionant» en un món inalterat, sinó una forma d'alterar radicalment el món o –dit més fenomenològicament– una alteració global de la consciència. Ara, amb el desig capto els objectes del món com a remissions a la meua carn; no només la consciència s'empasta de cos, sinó que el cos s'empasta de món o s'enfonsa en el món i el món es fa viscos (*empâtement, engluement, enliser* EN 432). Em faig ser-enmig-del-món (*être-au-milieu-du-*

57. De fet, també Freud i la resta de la psicoanàlisi van fer una viatge des dels *quanta* d'energia que s'han de descarregar fins les relacions d'objecte, on l'important són les fantasies de la consciència o de l'inconscient.

*monde* EN 433). La voluptuositat va lligada a la mort, que també és un ser-enmig-del-món, un, diríem, retorn a la pura matèria. –que lliga amb el tema de la falsa mort de les literatures–. Tanmateix, el que vol el desig no és fondre's amb el món, sinó una relació amb l'altre; fins i tot si el meu cos apareix brusca-ment en soledat, el desig demana un altre, potser indiferenciat. Ara arribem al sentit de tot plegat: si per defensar-me de la mirada, la miro, el subjecte lliure se m'escapa (indiferència); si conservo el saber que ell és llibertat tot i que «dissociat de la meua acció», això m'irrita perquè n'estic exclòs –encara que el faci demanar perdó o pietat– (això és una al·lusió a la que serà la següent «figura», la del sadisme); eliminada aquesta llibertat seva, ben bé, no sé què fer amb el proïsme, ni per a què em serveix... aleshores em faig desig, que és una solució d'embruix, com les emocions: ja que no tinc la seva llibertat, faig almenys que la seva llibertat quedi «quallada», *engluée*, en la facticitat del cos, i així, en tocar el teu cos, toqui per fi la teva subjectivitat lliure. Aquest és el sentit profund de què vol dir «posseir» l'altre; abans que res ell ja és un «posseït», perquè la seva consciència s'ha fet cos. Potser podríem simplifi-car-ho així: una cosa a mig camí entre l'assimilació i l'objectivació, el vull controlar fent-lo excitar. Però el nou ideal, posseir com a transcendència i com a cos, és impossible. De nou, és pura lògica i té més gràcia veure la dialèctica concreta del fracàs.

Arribats aquí (EN 434), venen unes tres pàgines de repàs i recreació literària de les mateixes idees. S'insisteix que el desig tendeix a dissoldre les situacions, a desconnectar de l'altre els actes i les funcions, per fer aparèixer la pura facticitat; apareix un «monde déstructuré, ayant perdu son sens et où les choses sont saillants comme des fragments de matière pure, comme des qualités brutes» (EN 435). El projecte de la consciència que fa això és viscut –no concebut– com a «torbació» amb la qual pretenc també torbar i encarnar embruixadorament a l'altre. Els dos ens fem carn. Un magnífic passatge explica per què el desig no pot ser «apol·lini»: «Et ce n'est pas par hasard que le désir, tout en visant le corps entier, l'atteint surtout à travers les masses de chair les moins différenciées, les plus grossièrement innervées, les moins capables de mouvement spontané, à travers les seins, les fesses, les cuisses, le ventre: elles sont comme l'image de la facticité pure, C'est pour cela aussi que la véritable caresse, c'est le contact des deux corps dans leurs parties les plus charnelles, le contact des ventres et des poitrines: la main qui caresse est malgré tout déliée, trop proche d'un outil perfectionné, mais l'épanouissement des chairs l'une contre l'autre et l'une par l'autre est le but véritable du désir» (EN 436).

Després d'això ja veiem que el desig s'imposa unes tasques sexuals que acaben amb ell sense resoldre la qüestió de com conjurar la mirada: «le coït, qui le termine ordinairement, n'est pas son but propre» (EN 437). El desig es manifesta biològicament en fenòmens vegetatius (erecció del penis i clítoris); cap múscul estriat (instrumental) no podria ser un sexe: tot això és involuntari i contingent. També és contingent que hi hagi dos sexes, masculí i femení, i que hagi penetració. Ni Sartre ho nega: més aviat sembla que són les contingències lligades a la forma de consciència «torbació» o desig. Però la consciència, quan s'engega tota aquesta maquinària contingent, es fa consciència reflexiva d'atenció al plaer del meu cos. 1) I en aquest punt s'acaba l'atenció a l'altre i el desig falla en el seu objectiu de fer encarnar la consciència de

l'altre... arribant fins i tot, a vegades, a demanar de l'altre que em miri com a cos, en una mena de transició al masoquisme. 2) I també falla necessàriament perquè, per tal d'assolir plaer, el cos encarnat de l'altre s'ha d'utilitzar instrumentalment i el meu també; així, ell es fa objecte i la seva consciència s'escapoleix d'allà on la volia trobar. Passem de l'encarnació a l'acarnissament (*encarnation – acharnement*), l'obstinació a agafar i prendre, que fa desaparèixer l'encarnació de la consciència. Som a un pas del sadisme.

*El sadisme.* El sadisme és un desenvolupament de l'acarnissament. Tampoc es valora que sigui més pervers que les altres figures de *pour-autrui*. És com el desig sense torbació, en sec. Vull prendre l'altre com a transcendència encarnada, però ni parlar d'encarnar-me jo, sinó mitjançant un ús purament instrumental. Vull fer present la carn de l'altre pel dolor. S'aclareixen altres conceptes vinculats. L'encarnació que efectua el sàdic és un tipus de ser-per-altri del gènere del disgraciós (poc agraciats). I parlem de gràcia quan el cos apareix com a consciència en situació, en perfecta sintonia amb la situació. La ballarina és precisa com la màquina però «no-automàtica»; el gest és lliure, però quan ha esdevingut semblava necessari. La gràcia és el millor vestit de la facticitat, allò que millor oculta la carn. «La supreme coquetterie et le supreme défi de la grâce, c'est d'exhiber le corps dévoilé, sans autre vêtement, sans autre voile que la grâce elle-même» (EN 441). Doncs bé, allò disgraciós apareix si falla algun element de la gràcia: que el moviment sigui mecànic, que no sigui precís, que sigui atzarós. El gest disgraciós queda sense justificar i més aviat allibera la facticitat brutalment en comptes de vetllar-la. L'obscè és això: que el cos faci postures i gestos que revelin la inèrcia de la seva carn, com certs moviments de cul que no poden ser justificats per la situació i el fan aparèixer com a cosa passiva, duta per les cames, que està de més, que existeix. Ara estem a prop de la nàusea. I el sàdic només pretén destruir la gràcia per tal de fer aparèixer la carn de l'altre bruscament; fa que el seu cos sigui obscè: per exemple, l'obliga a fer postures que obliguin a manifestar-se com a existència, una facticitat que conté i domina la llibertat de l'altre. El plaer de la tortura només s'explica així: perquè la llibertat de l'altre m'inquieta, perquè vull que ell s'identifiqui amb la carn torturada. Quan l'altre renega o s'humilia, li he arrencat un acte lliure –de la qual cosa n'és prova que després se sentirà avergonyit d'haver renegat. És el tema de *Morts sans sépulture*. «Arrencar un acte lliure» és com l'ideal de l'amor, una situació mixta o ambigua: l'altre és lliure, però escull lliurar-se a mi per la passió que l'inspiro.

En resum, el desig porta al seu fracàs en dues possibilitats: o vers el masoquisme si m'emborratxo de la meva torbació i demano a l'altre que em miri i realitzi la meva carn; o vers el sadisme si evito la meva torbació absolutament i busco apropiarme de l'altre. «C'est à cause de cette inconsistance du désir et de sa perpétuelle oscillation entre ces deus écueils que l'on a coutume d'appeler la sexualité “normale” du nom sadico-masochiste» (EN 444).

En tots els casos, tant la indiferència com el desig, com el sadisme, el nucli del fracàs és que resulta incompatible captar l'altre com a carn i usar-lo instrumentalment. En el cas del sàdic, el fracàs és perquè no sé ben bé què vull amb el cos panteixant que tinc davant, i si pogués servir per alguna cosa seria de nou instrument i l'encarnació es tornaria a escapar. Si em fa torbar, passo al circuit del desig. I a més fracasso si la víctima em mira.

L'actitud sexual és un comportament originari amb el proïsme: n'hi ha des que hi ha cos i hi ha altre. Tota la resta d'actituds que es poden tenir amb el proïsme es basen en elles com a bàsiques (col·laboració, lluita, rivalitat, emulació, compromís, obediència, pietat, admiració, desgrat, enveja, gratitud, etc.), però són més difícils de descriure, perquè depenen de la situació històrica i de les particularitats de les relacions.

Sartre aprofita aquí per fer una crítica a Freud. Si les relacions sexuals són bàsiques no és perquè hi hagi una libido fluïnt pertot arreu, ni perquè les altres figures siguin «disfresses» de la libido, sinó perquè hi són implícitament com a esquelet: la torbació davant de l'altre hi és sempre en qualsevol forma. En especial, Sartre carrega contra la idea que hi puguin haver projectes inconscients, ja que la consciència només fa projectes conscients. Cal dir, però, que Sartre, amb la fenomenologia, admet en tot el llibre formes de consciència no-tètica, com ara bé la pròpia vergonya davant de la mirada, que és pròpiament la forma d'aparèixer l'altre. El llenguatge de Freud seria grollerament objectivista: postula una energia libidinal i postula continguts tètics per a la consciència quan encara no és tètica.

*Circularitat i inanitat dels esforços per una relació entre les dues llibertats.* El fonament de la circularitat d'aquestes relacions originàries és que no podem tenir a la vegada l'altre-subjecte i l'altre-objecte: anem del mirar al ser-mirat sense sortir-nos-en. Sartre mostra com la subjectivitat autèntica *només pot ser captada com a mirada que em mira*. Aquí, al fil de la desesperació dels esforços, se li acut que ni tan sols puc seguir l'imperatiu kantian i fer de la llibertat de l'altre la meua finalitat, perquè àdhuc així el faig l'objecte de les meves cuites, a qui obligo a rebre els profits de les meves accions; ni puc consolar-lo sense posar-lo en un sistema de mitjans i fins, ni sense prendre la seva pena com a determinada i susceptible de ser canviada. No es pot alliberar la llibertat de l'altre sense actuar contra ella. Ni puc adoptar la moral del *laissez faire* sense treure possibilitats a l'altre (per exemple, de resistir-se amb valor). En fi, res del que faci, ni tan sols la indiferència, ni tan sols el suïcidi, pot evitar que estigui aquí i davant de l'altre: els altres ja hi eren i «*je suis de trop par rapport à l'autre*» (EN 450). El «pecat original» es aquest ser-hi de més. Enfront de l'altre sóc culpable perquè la seva mirada m'aliena i em despulla (el pecat original va lligat a saber-se despul·lat); perquè la meua mirada fa l'altre objecte i instrument, i per més que ho vulgui pal·liar, com hem vist, l'instrumentalitzo.

*L'odi.* Arribat a aquest punt, puc desitjar matar l'altre. Nova figura de relació original: l'odi. Matant-lo, elimino aquell ser-objecte que em feia ser i em quedo com a pura llibertat, almenys com a totalitat destotalitzada. L'odi no és valorat com a degradació: té el mèrit de plantejar el problema en el seu veritable terreny. Reconeix la llibertat de l'altre com una cosa que no està donada en els inconvenients empírics que em fa patir, o en la humiliació que em fa patir a causa d'haver-lo de reconèixer per la seva excel·lència: a través dels dos casos capto que només he estat la matèria sobre la qual ell ha exercit el seu acte. Capto, així, alguna cosa que podria eliminar per tal d'alliberar-me. Ara bé, quan odio a un, odio a tot altri. En aquell, comprenc el principi general de l'existència aliena, perquè comprenc que el meu sotmetiment és a causa

que hi ha altres. Per això, quan veig algú que odia, trobo l'odi reprovable: indirectament va també per mi. Però l'odi també fracassa, perquè encara que elimini les altres consciències, no puc evitar que m'hagin mirat abans i el meu ser-per-altri em vindrà permanentment del passat. Aquesta temptativa desesperada no reïx. Només puc entrar en el cercle i donar voltes indefinidament.

*El Mitsein i el nosaltres.* Un darrer apartat del capítol tracta de l'impossible *être-avec*. El tocarem més ràpidament. Ens adonem que el proïsme només és conflicte, però la gramàtica descobreix un «nosaltres» que potser no és fiable, to i que algun origen ha de tenir. En primer lloc, apareix com a consciència notètica de ser co-espectador d'una percepció comuna que pot ser perfectament casual: nosaltres hem vist l'accident, p. ex. Ara bé, el ser *pour-autrui* precedeix i fonamenta aquest *être-avec-l'autre*, que no és pas una experiència original. La gramàtica, a més, ens orienta vers un «nosaltres» subjecte i un «nosaltres» complement o objecte. Sartre comença per aquest.

*El nosaltres objecte.* La vergonya per la qual em sento objecte per altri pot ser «col·lectiva». L'anàlisi remet als trencacolls del que podríem dir «el problema de les tres consciències» (com es parla dels tres cossos en mecànica newtoniana), i com il·lustra modèlicament *Huis Clos*<sup>58</sup>, i tots els casos són resolubles sempre en termes de jo-tu-ell i de l'anàlisi precedent de fer-se objecte per a ell, o fer-lo objecte, sempre amb agudes observacions psicològiques, però sense que hi hagi un original nosaltres: 1) el tercer (ell) que arriba quan sóc mirat i fa pinya amb tu que em mires; o bé, ell et mira a tu que em mires; o 2) ell fa pinya amb mi i tu passes a ser mirat; o bé, 3) jo miro a ell malgrat que ell et mira a tu; o bé, 4) el miro als dos; o bé, 5) miro com la mirada d'ell t'afecta i et converteixes en un objecte que no acaba de ser del meu món; o bé, 6) o ell em mira com et miro i la meva transcendència es descol·loca i se me'n va de la mà; o bé, 7) ell ens abasta amb la seva mirada i converteix en objecte el nostre conflicte; aquest cas, en especial, posa de manifest el nosaltres-objecte: abans d'arribar ell, era cosa de tu i jo, però ara que ens mira tenim unes possibilitats recíproques i apareix que «ens barallem», o sigui, apareix «nosaltres». Aquesta experiència és d'una alienació i humiliació més gran que no pas que l'altre em faci objecte: ara em fa nosaltres a desgrat, «est brusque éprouve de la condition humaine comme engagée parmi les autres en tant qu'elle est un fait objectivement constaté»; així, hom se sent «englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours» (EN 459).

Més en concret, això és el fonament de l'alienació de Marx: l'objecte manufacturat remet a la col·lectivitat treballadora com a un nosaltres; el meu gest és instrument d'una cadena de producció que remet als altres homes. I, generalitzant, en tota situació humana apareix un nosaltres quan apareix un tercer que els situa en perspectiva, o una «humanitat» respecte a la qual nosaltres en som una part especial. La consciència de classe seria un nosaltres d'aquesta

58. Fr. NOUDELMAAN, *Huis Clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre (essai et Dossier)*, Gallimard, 1993, pàg. 89 ss. Li dedica interessants pàgines a les tríades i les composicions inestables de la peça.

mena nascut per la mirada del tercer, aquí «l'exploitador», que ens permet fer l'experiència de nosaltres «com a coses vençudes pel món» (EN 461-2) i assumir la consciència de vergonya de nosaltres-objecte (EN 462).

En definitiva, el nosaltres-objecte és només una modalitat del ser-per-altri, i el nosaltres s'esfondra quan el *pour-soi* reclama la seva ipseïtat i mira al tercer. En la consciència de classe, el projecte seria alliberar el nosaltres íntegre i fer-lo subjecte, una varietat de la conversió del que mira en mirat, i també aquí trobem «alliberacions» que fracassen, com quan la massa demana un líder per alliberar-se i acaba esclava d'ell. Podria haver-hi un nosaltres total, una humanitat? Només si hi ha una mirada absoluta, un Déu que mira sense ser mirat, però això és una il·lusió.

*El nosaltres-subjecte.* Els objectes manufacturats anuncien uns beneficiaris que són nosaltres-subjecte, però transcendències impersonals: ens anuncien i ens prefiguren com a consumidors o usuaris qualssevol; en el moment de l'ús o el consum, si a més ho faig en presència d'altres (en el corrent humà), faig l'experiència d'una transcendència comuna (com viatjar en metro: una instal·lació que és per a «nosaltres»). 1) Aquesta és una experiència psicològica i no ontològica, adverteix Sartre. No hi ha una unificació real dels *pour-soi*, sinó que capto un ritme comú en la meva acció (ex., treball en equip, menjar dins dels horaris) i amb el que m'he d'acoblar perquè la meva acció tingui sentit. Aquesta experiència suprimeix el conflicte originari de les consciències i les fa convergir vers el món... però l'experiència només és un símbol de la unitat desitjable de la humanitat-subjecte; és inestable, fugissera i sotmesa a les contingències de mil formacions socials. 2) Tampoc és originària: em limito a entrar en relació amb l'ordre humà anterior a mi i que es manifesta en l'objecte manufacturat o l'utensili, però he de tenir una experiència prèvia de l'altre per distingir l'objecte manufacturat del que no ho és. 3) A més, aquesta transcendència indiferenciada no tracta amb autèntics proïsmes perquè no els conec, ni són subjectes ni objectes; i fins i tot, si aquest *Mit-sein* fos una experiència originària, tampoc es veu com s'arribaria després a les persones individuals.

En fi, el nosaltres-objecte és una revelació que enriqueix l'experiència originària del *pour-autrui*; el nosaltres-subjecte, una experiència psicològica subjectiva i fugissera. L'experiència de *Mit-sein* és inestable i apareix només com a treva en el conflicte, però em deixa enfront d'altres-objecte o un hom impersonal que em mira; l'ideal intersubjectiu no es realitza, però reconeix implícitament allò que l'autor diu explícitament: «l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit» (EN 470). Cap línia dedicada a les institucions com a encarnació objectiva de nosaltres: potser perquè pensa Sartre que ja han quedat al·ludides amb l'hom indiferenciat?, o perquè són, en última instància, concrecions de l'Estat i per parlar de l'Estat ja n'hi ha prou amb parlar de la classe opressora que el deu haver inventat? En qualsevol cas, potser presentint la insuficiència d'aquestes anàlisis, ara ve precisament un excursus que raona que la classe opressora no es capta tampoc com a subjecte; també apareix quan els oprimits s'aixequen com a hom-mirada, «en el temor i la vergonya, i com un nosaltres-objecte» (EN 470) El capítol acaba amb una transició a la 4a part sobre l'acció del *pour-soi*.

*La discussió de J. M. Coll amb Sartre.* Les limitacions en les relacions humanes, en especial aquest caràcter d'ineludible conflicte i la impossibilitat de pensar una relació interpersonal d'amor, van portar Josep M. Coll a discutir en profunditat tota la 3a part de *l'Être et le Néant, Le pour-autrui*. Com ens hem ocupat del cap. 3 d'aquesta part, no podríem deixar passar almenys la secció de discussió que més ens pertoca, tot i que Coll va al cor de l'assumpte i aclareix l'arrel dels desacords més aviat en els capítols anteriors (el dualisme *en-soi/pour-soi*, la solució al problema del solipsisme que obre el capítol i l'anàlisi de la mirada i del cos); a més, subministra indicacions bibliogràfiques precises que recollim<sup>59</sup>. De les «relacions concretes», només s'analitza l'ideal de l'amor, potser en el sobrentès que les altres concrecions descriuen un crescendo a formes cada cop més alienades, que a voltes engloba com a «somasoquistes», i que no fan canviar les qüestions crucials. En primer lloc -i arreu-, li retreu, a Sartre, que l'anàlisi del *pour-autrui* no sembla descriure una estructura formal, sinó un mode deficient de relació interpersonal, i es mostra en desacord amb el fet que aquest *Mitsein* sigui només una forma derivada de la relació, no l'original.

*Les dificultats del solipsisme.* La «relació originària de ser» amb el proïsme presenta dificultats insuperables ja vistes per Sartre: 1) El fenomen analitzat és allò que em passa a mi en relació amb l'altre i, per tant, no hi ha certesa apodíctica de l'altre. Només certes consciències particulars meves em testimonien influència dels altres, però no hi aporten certesa<sup>60</sup>. Sartre respon l'objecció amb dues consideracions: a) el meu jo-objecte és profundament diferent de l'*être-pour-moi*. El *pour-soi* no pot generar un jo-objecte i el proïsme és la condició concreta i transcendent de la meua objectivitat; aleshores, aquest *pour-autrui* o jo-objecte assegura la facticitat indubtable de l'existència de l'altre. Ara bé, l'objectivació és consciència degradada i fa difícil que jo reconegui la meua objectivitat, sinó que em veig com una caiguda-alienació; així, Sartre obre un profund abisme entre el *pour-soi* i el *pour-autrui*. b) Sóc objecte per a ell (no per a mi!); només capto un «escapar de mi vers...»; el jo-objecte no és ni coneixement, ni unitat de coneixement, sinó malestar, arrencament de la unitat ek-stàtica del *pour-soi*. I l'altre no és ni coneixement, ni categoria, sinó el fet d'una presència de llibertat estranya.

S'ha superat, doncs, el solipsisme? Coll diu que això es podria acceptar si

59. Josep M. COLL, *Filosofia de la relació interpersonal*, PPU, vol 2; Apartado III: *Nuestra crítica de la solución sartreana al problema del otro*; en especial Cap. 10: *Crítica de la solución sartreana al problema del otro desde un planteamiento estrictamente trascendental*; Cap. 11: *Otras consideraciones críticas*; i apèndix: *Complementos importantes en «Cahiers pour une morale» y en «Saint Genet, comedián et mártir»*, 405-26.

60. Ho fa notar R. AYER, «J.-P. Sartre», a *Horizon* 12 (1945); en la mateix línia PÀG. KAMPITS, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*, Wien/München: R. Oldenbourg, 1975 nota que l'altre no seria més que un re-enviament de mi a mi mateix per una mena de volta. Per A. SCHUTZ, «Sartre's Theory of Alter Ego», *Philosophy and phenomenological research*, Buffalo, N.Y., (1948-49), 181-99 i en *Collected Papers*, vol I: *The Problem of Social Reality*, The Hague: M. Nijhoff, 1962, 180-203, Sartre recau en un solipsisme pràctic malgrat salvar artificiosament el teòric. El propi Sartre planteja la dificultat: com la mirada aliena seria *le sens de mon objectivité pour moi... nous retombeons dans le solipsisme* (EN 312); l'aparició del jo-objecte en les meves representacions es projecta fora com a proïsme.

Sartre digué que el malestar consisteix en el sorgiment de la llibertat aliena, és a dir, si es tractés *d'una consciència que dona testimoni alhora de l'existència pròpia i de l'aliena*, i que són inconcebibles per separat (407). En algun moment Sartre ho diu: «mon arrachement à moi et le surgissement de la liberté d'autrui ne font qu'un» (EN 314), però la majoria dels textos afirmen que la vergonya no s'identifica amb l'existència aliena i tampoc ens aclareix com és possible que les existències humanes es trobin de fet, *prèviament a tot coneixement* (408). Per a Sartre és un trobament fàctic<sup>61</sup>.

*Les dificultats de l'apriorisme.* 2) Segona dificultat: és cert que sóc mirat, però només és probable que la mirada vagi lligada a tal o qual presència intramundana (a vegades m'imagino que em miren, però no hi ha ningú)... Tenim doncs, una certesa hipotètica de l'altre? Això és una desviació perillosa, perquè obre un altre abisme entre proïsme-subjecte i proïsme-objecte; a partir d'aquí, el dubtós no és ja el proïsme, sinó el proïsme existent en concret aquí. Així s'arriba a un «proïsme a tot arreu» o «proïsme en si mateix», solució «platonitzant» que sembla sorprenent en Sartre en deslligar-se del cos aliè i que resulta una contradicció amb la idea original que el proïsme era concret! El *pour-autrui* és un fet constant en la meua realitat humana! Semblaria ben bé un triomf de l'apriori sobre l'aposteriori<sup>62</sup>, però Coll recorda que hi ha un explícit rebuig en els textos que sigui una estructura ontològica del *pour-soi*, que no hi ha aprioritat, perquè es tracta d'una necessitat de fet, constant. Es un fet primer i perpetu, no necessitat d'essència: podria haver-hi un *pour-soi* sense *pour-autrui*, tot i que no seria l'home que coneixem. Sartre es basa en el seu realisme dogmàtic: existència real de les coses, relació entre existències, sense retre comptes de l'existència; «*C'est tout ce que nous pouvons dire*» (EN 322).

*La separació de les consciències i la impossible comunió.* Si no és presència empírica, com és la presència fonamental i permanent de fet? Si hi hagués una «presència originària», això seria l'últim reducte per trobar un real encontre entre llibertats, més enllà de l'alternança objecte-subjecte i subjecte-objecte. La presència originària és «negació interna», com ja havia dit en les condicions per una teoria sobre el proïsme (EN 291): el proïsme com a no-sent jo. Si hi ha un proïsme, ell em farà aparèixer com «el mateix» enfront seu. El *pour-soi*, en tant que no sent proïsme, passa a ser «mi mateix» o *ipséité*. Però aquest no-ser-proïsme no és donat, sinó perpètuament escollit; per tal de no-ser-ell, cal ser consciència i cal que el proïsme estigui present sempre a la consciència perquè pugui escapar-ne. Així, l'altre seria constituent permanent perquè la consciència arribi a ser «si-mateixa». La matriu de la idea es troba a Fichte i Hegel... però aquí no hi ha simetria i igualtat, sinó inevitable

61. BONNEL, «Lukács contre Sartre (A propos de G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme*)», a *Critique* 4 (1948) 698-707 diu que això segueix sent una doctrina només formal; R. Ayer, al treball citat, que les experiències són les meves experiències i «ser objecte per a un altre» és una petició de principi!

62. KAMPITS, *ob. cit.* i K. HARTMANN, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlin, 1963, 102, veuen que no pot evitar l'apriorisme i cau en una bona contradicció. MARCEL, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris: Aubier-Montaigne 1945, p. 246 pensa que la teoria és arbitrària.

desigualtat entre els termes de la relació: la primacia la té el proïsme-subjecte respecte del propi jo. Tanmateix, l'anàlisi de Sartre, per tal de remarcar que no estem en la mera negació de les coses del món per part de la consciència («no sóc això»), semblaria insistir en la reciprocitat: l'altre que jo no-he-de-ser, també és negador de mi. Fàcilment es podria arribar a dir que l'encontre és mutu... però no és així. Com ell és objecte per a mi o jo sóc objecte per a ell, sempre ens movem en la denegació d'objectes i no en sortim: nego la seva negació que m'ha fet objecte, denego el meu jo denegat. Mai arribo a un tu directe: «Ainsi ce Moi aliéné et refusé est à la fois mon lien à autrui et le symbole de notre séparation absolue». (EN 325) I Coll planteja el desacord així: la negació no pot ser directa perquè *no hi ha intuïció intel·lectual* entre subjectes... Però recollint els textos sobre la vanitat, poc després, resulta que ni tan sols pot ser indirecta: ni tan sols puc denegar el meu jo-objecte perquè és no-conegut per mi; per poder-ho fer, cal que assumeixi aquest meu jo-objecte; p. ex., si vull fruit d'aquesta «imatge de mi» que ell té, cal que l'objectivi per a mi, i només puc fer això si m'apodero de la seva llibertat i faig objecte controlat al proïsme: «mais c'est tuer la poule aux oeufs d'or» (EN 330). Negar-lo com a objecte no és pas negar el proïsme! Per tant, la negació tampoc pot ser indirecta! Aleshores? *Tot l'argument s'esfondra!* (414) De fet, els nostres textos de les relacions concretes són les diverses formes de «matar la gallina dels ous d'or»<sup>63</sup>.

En aquestes circumstàncies de separació absoluta, Coll conclou que és impossible pensar cap «comunió interpersonal», ni aclarir com és possible cap contacte real. La paradoxa final és que la relació originària amb el proïsme és asimètrica: jo *trobo* el proïsme com a subjecte, però no el *conec* com a subjecte; el proïsme em *coneix* com a objecte i, per tant, no em *troba* (com a subjecte); *com a subjectes, els dos alhora o mútuament, ni ens trobem ni ens coneixem*; en comptes de relació mútua, bilateral i simètrica, en comptes de coneixement mutu, o en comptes de comunió, hi ha una *reciprocitat alternant* (415)<sup>74</sup>. Des de la seva postura personalista, insisteix que la base de la impossibilitat d'arribar al proïsme-subjecte és el rebuig de la *intuïció intel·lectual* del proïsme. Sobre aquesta base, sosté una miscel·lània d'objeccions al textos sartrians que segueixen, o sigui, a l'anàlisi de les relacions concretes amb el proïsme.

63. No sembla haver-hi sortides i «l'encontre» es torna a complicar en tots els fronts. Coll assenyala els següents: 1) Si es trenca la simetria i només jo sóc subjecte, l'altre no obté més que una ipseïtat reforçada i atribuïda per mi; en tot cas, ell pot realitzar-la en una situació «inversa» a la meua. El jo-objecte o *pour-autrui* és condició d'ipseïtat de mi enfront del proïsme, però no és condició d'ipseïtat d'ell enfront de mi; la seva condició és el seu jo-subjecte enfront de mi. 2) Si es produeix un «límit entre dues consciències» (consciència limitant i consciència limitada = jo-objecte), el meu jo-objecte no seria l'única separació perquè *també* ho seria el jo-objecte de l'altre. 3) Simultàniament, el proïsme també nega «ser jo» però no hi ha cap reunió d'ambdues negacions en una síntesi! Trobem només la facticitat que limita el *pour-soi* sense donar-li res a canvi; és un no-res de fet que separa les consciències; és la facticitat del ser *pour-autrui*.

64. H. STRUYKER BOUDIER, «Le sadomasochisme. Remarques au sujet de la philosophie sartrienne des relations concrètes dans *L'Être et le Néant*», en *Revue Philosophique de Louvain* 81 (1983), 63-81 admet que l'autèntica reciprocitat humana és compatible amb el masoquisme i el sadisme.

*Altres crítiques.* Així, 1) troba a faltar una distinció acurada entre elements teòrics (ex., mirada) i pràctics (transformació del món pel treball, relació entre llibertats); o entre elements tecnicopràctics i morals; o entre circumstàncies inevitables absolutes i condicionants reals superables (objectivació opressora de la llibertat, utilització mútua dels amants)... En una paraula, Sartre tendeix a ontologitzar-ho tot (a parlar de «el que és») i mai queda clar si és *sempre* o la majoria de vegades: presenta la conducta deformada com a normal, les tendències espontànies com a originàries, les estructures formals com a condicionants insuperables<sup>65</sup>. 2) Trobem canvis terminològics arreu sense avisar: responsabilitat, autenticitat, alienació! Com a culminació dels equívocs haurà d'acabar aclarint la famosa frase de *Huis Clos*, «l'infern són els altres»: li diu a Jeanson que si les relacions amb l'altre són viciades..., és quan l'altre només és infern!<sup>66</sup>. 3) A més, Sartre seria encara massa cartesiana, perquè hi ha la pretensió de «conèixer» el proïsme sense cos i sense sentits; s'oblida de la implicació mútua del coneixement i la corporalitat. Planteja l'absurda situació que allò corporal m'ha estat robat i que depèn de l'altre que es digni tornar-m'ho.

En la seva apassionant croada, Coll no es deixa cap fil sartreà per explorar (congruent o no amb el conjunt de la seva filosofia) que ens pogués menar a una experiència de plenitud interpersonal. Així es pot pensar que en la mesura que en cada desig empíric està el projecte fonamental meu, en la mesura que satisfà i simbolitza aquest desig fonamental i la manera com he decidit que el ser estigui en qüestió en el meu ser (el que denominarà «condició humana»), la *psicoanàlisi existencial* desemmascararia la persona. Però aquesta via d'accés tampoc no hi arriba. En el desig concret d'altre, només captem el ser objectiu del proïsme, el *pour-autrui*. Coll es queixa que el real simbolitzat no es fa present en el símbol i mai no pot ser abastat; en voler conèixer, s'objectiva; no hi ha participació del *pour-soi* ni en l'*en-soi* ni en el proïsme. La queixa, la planteja amb coherència, però no el podem seguir aquí<sup>67</sup>.

En fi, el solipsisme se supera perquè hi ha altres homes, però és una mala solució perquè estem sols. Aquí ve l'última andanada: la transcendència sar-

65. I en aquest sentit Sartre sembla un estructuralista *avant la lettre*; el Sartre madur criticarà els estructuralismes per això mateix: *Situations*, IX, París: Gallimard 197, 89-92).

66. Fr. JEANSON, *Sartre dans sa vie*, París, 1974, 113-4; aquí acordem plenament amb Coll: «*me parece chocante, incluso irritante... que años más tarde Sartre se limite a lamentar... que la fórmula haya sido mal comprendida... Si de verdad era esto, ... EN constituye un inmenso equívoco*» (417).

67. Coll es queixa que hi ha en Sartre un «realisme dogmàtic» (418), però segurament, l'arrel més pregona del desacord és més aviat que hi ha un pur *nominalisme*: no s'admet cap coneixement de participació d'essències, aquí dites símbols. El tema està actualitzat per Cèlia AMORÓS, *Diàspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*, València: Institució Alfons el Magnànim, 2000, en especial l'article «El nominalismo dialéctico en Sartre», 69-87. En efecte, en coherència amb la manca d'una intuïció intel·lectual del proïsme, Coll troba a faltar una teoria del coneixement participatiu-simbòlica (419), és a dir, que allò simbòlic contingui una mostra ontològica de la pròpia cosa; ens trobem en canvi que el «símbol» és un mer signe lingüístic buit i denotatiu. Una tal teoria del «símbol participatiu» sí que seria *realista* i tindria l'«abast metafísic» que troba a faltar Coll i que podria salvar els abismes entre *pour-soi* vs. *pour-autrui*, entre proïsme-subjecte vs. proïsme-objecte, entre proïsme general vs. proïsme concret. Coll no vol parlar de realitat noumènica; Fichte i Hegel li van bé perquè són un fonament metafísic, i així arriba fins el fons últim de la qüestió: Sartre no pot concebre la unitat última de pensar i ser; mai capta el ser dels existents, només el sentit d'aquest ser. No parteix de l'experiència de la participació ni comunió sinó de la separació.

treana de l'altre és de mala fe, perquè només supera el solipsisme superficialment. No existeix intersubjectivitat reconciliada, l'experiència espiritual és il·lusòria. La pròpia Simone de Beauvoir ja diu que la qüestió moral bàsica és com un individu separat pot lligar-se a un altre<sup>68</sup>. Però qualsevol lligam positiu amb el proïsme resulta inviable després de 1) la separació de partida *en-soi* vs. *pour-soi* (postura metafísica inicial –Coll diu «error») i 2) del rebuig de la intuïció intel·lectual entre subjectes. Ambdues tesis només poden menar a constatar la pluralitat fàctica de consciències, i no pas a un dinamisme de la raó vers la unitat. El no-res entre el jo i el proïsme apareix no com a fonament de la pluralitat de consciències, sinó *a la vegada que* la pluralitat de consciències. Aquest no-res de la relació jo-proïsme no impedeix l'experiència del proïsme-subjecte, ni el coneixement del proïsme-objecte, però no explica la relació en positiu que funda la relació. En canvi, si amb la mateixa negació interna aparegués jo i aparegués el proïsme, quedaríem vinculats, perquè cadascun quedem relligats al ser que un no és.

*Trànsit vers la conversió.* Més enllà de l'EN, i abans d'entrar en la CRD, Coll explora el tema en textos de transició interessantíssims, buscant no només la possibilitat de «conversió» humana, sinó sorprendre la del propi Sartre. *Cahiers pour une morale* revela un pas explícit vers aquesta «conversió»<sup>69</sup>: captar la finitud de l'altre no impedeix que jo vegi que ell es proposa un fi absolut (que, a més, és un intent de superació de la finitud). Per l'obra que fa (l'obra d'art o qualsevol obra) revelo l'altre: com a objecte i finitud, com a subjecte i llibertat. Apareix aquí una nova concepció de l'amor: l'objectiu va primer i revela l'home lliure; la finitud és condició per tenir un objectiu incondicionat; jo revelo aquesta finitud i fragilitat. L'amor té un sentit autèntic: assumeixo la meua finitud-subjecte i la seva finitud-objecte com a condició de l'objectiu que projecta (fi incondicional). Vull la vulnerabilitat de l'altre perquè ell la supera i n'és condició: la vulnerabilitat és el cos i l'estimo en el seu cos.

L'objecció és aleshores la inversa, com és possible el mal? Per què gairebé sempre l'home escull la inautenticitat (i la salvació és només un procés posterior que neutralitza el primer)? L'elecció irreflexiva és l'estructura de l'existència i la reflexió ve després. La llibertat posa la seva acció infestada pel valor i és un moviment de mala fe perquè vol fer-se *en-soi* i *pour-soi*. Després, la rectificació consisteix a preguntar-se si hom sortirà de l'infern i com –que ara sí es planteja en el nivell reflexiu i és reflexió purificadora. La consciència, per tant, o fa *reflexió còmplice* («segueixo igual» o constatació de mala fe) o fa *reflexió pura* («trenco amb això» o llibertat que es pren com a fi). Però la major part de la gent té dificultats per viure en aquesta llibertat<sup>70</sup>. Aquests textos

68. S. de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambigüïté*, Paris 1947, 24-6.

69. J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983, p. 488 fins al final. (CM)

70. A. JUNCOSA CARBONELL, «La moral de Sartre en su teatro», *Universitas Tarraconensis*, 1 (1976), 15-30 cita un passatge de *Saint Genet, comedián et martyr* on Sartre recorda que l'esperit és inquietud (Hegel); fa por i es tracta de detenir-lo, arrencar-se el moment negatiu de la llibertat; projectar fora de si mateix aquest paquet sagnant. La llibertat queda partida en dues: 1) la que queda amb mi, la identifico amb el meu ser, en forma de desig de ser i de seguir en els costums, tradicions (mala fe); 2) la part projectada fora, no em deixa tranquil. La història continua, la meua i la social: el ser continua rodejat de no-ser; si posa límits és per infringir-los; anomeno «temptació» externa al malestar, però els límits els he posat jo; separada,

«de transició» confirmen la interpretació de Jeanson, de De Waelhens, d'Arntz segons la qual Sartre només analitza l'amor de mala fe<sup>71</sup>.

La conversió a l'amor sembla haver vençut la lluita sado-masoquista de les consciències i dels cossos. Però «pas d'amour sans cette dialectique sadi-co-masochiste» (CM 430). No es pot fer desaparèixer allò sexual com a revelació de l'humà. Cal la tensió i cal inventar sempre. En EN els obstacles eren 1) l'estructura formal d'alternança objecte-sujet i sujet-objecte; 2) el desig de ser (mala fe), amb reflexió còmplice (conversió impossible). Ara, a *Cahiers* i al *Saint Genet*, hi ha una conversió possible, però l'estructura formal mai està superada del tot. Les relacions concretes resten marcades per l'element «altre» insuperable, en les societats i en els individus, i la unitat social serà sempre subjectiva. L'element Altre prové del fet que l'Esperit és totalitat destotalitzada, un tot no unificat. Sartre va contra Hegel, el qual afirma que la Història realitza l'Esperit (idealisme), i que la superació conserva i salva. Per a Sartre, la totalitat destotalitzada no salva de res; però la història es fa altre precisament projectant-se com a u. Aleshores, fins i tot amb la conversió, l'estructura formal entre proïsmes és insuperable. La Història és successió d'assajos infructuosos de la totalitat destotalitzada per convertir-se en un tot; només hi ha lluita si el tot mai no és la unitat sintètica total i si el detall mai no és del tot aïllat; el tot és un noema o abstracte que aliena els detalls sense unir-los; i en l'altre extrem, la soledat i independència (anarquia, individualisme) és només somniada (és també un noema).

Amb o sense conversió de l'autor, tots els textos de Sartre que hem vist deixen un desagradable regust de boca, però ho compensen generosament amb la lucidesa que promouen. Incitat per una i altra cosa, el lector es queda amb ganes de repensar el món de les relacions humanes en cerca d'esperances.

substantivada, la negació pura s'anomena mal. Per a l'home de bé, el mal és objecte d'una «altra voluntat», però per Sartre està en la divisió prèvia de la llibertat.

71. F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, 1947; J. T. C. ARNTZ, *De liefde in de ontologie van J. P. Sartre*, Nijmegen, 1960; A. DE WAELEHENS, *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain-Paris, 1967 (2<sup>a</sup> ed.).